إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع



الجزء الثاني

حيدر حبّ الله

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

مؤسّسة البحوث المعاصرة
الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

الجزء الثاني

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

هذا هو الجزء الثاني من هذه السلسلة الحواريّة، أقدّمه بين يدي القارئ الكريم، وأتمنّى أن يكون مادّةً للتداول والنقاش والحوار العلمي الرصين.

لقد حاولت في هذه المداخلات المتواضعة أن أقدّم إجابات عن تساؤلات وجّهت لي من غير بلد عربي ومسلم، وأثارت الكثيرين في الوسط الديني بالخصوص، وحاولت أن أفكّر لأصل إلى جواب مناسب، ولا يوجد ما يضمن لي صحّة كل النتائج التي توصّلت إليها، لهذا فلا سبيل للمرء إلا مشاركة الناس في عقولها، كي يدخلوا معه في حوار منتجٍ ومفيد، لتصويب الأفكار وإنضاج المعرفة، لقيامة وعي ديني أفضل إن شاء الله تعالى.

إذا رأى القارئ الكريم شيئاً مفيداً في هذا الكتاب فهو بفضل الله سبحانه، وإذا رأى نقصاً فليغفر للكاتب قصوره أو تقصيره، وليعن بعضنا بعضاً كي نحيا بشكل أفضل بإذن الله سبحانه. والله وليّ التوفيق.

قال سبحانه وتعالى: ﴿**قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ**

لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾ (الشعراء: ٧٥ ـ ٨٥).

حيدر محمّد كامل حبّ الله

١٥ ـ شعبان ـ ١٤٣٤هـ

٢٤ ـ ٦ ـ ٢٠١٣م

القسم الأول

الفلسفة والعقائد والعرفان

٢٣٥ـ ألا يبدو حديث الغدير أقرب إلى تصوير مسرحي مختَلَق؟

السؤال: ما مدى صحّة حديث الغدير بصيغته التي تصوَّر، وكأنّ هناك حدثاً مسرحيّاً أراد الرسول من خلاله أن يضع المسلمين ويبلغهم رسالة هامة جدّاً وأساسيّة؟ وهل يختلف هذا الحديث عن الشكاية التي قام بها بعض المسلمين ضدّ الإمام علي عليه السلام يوم كان والي اليمن من قبل الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، أم أنّ حديث الغدير يقع في سياق هذه الحادثة وحسب؟

● لو تسمحون لي في البداية أن أتوقّف قليلاً عند تعبير (الحدث المسرحي). إنّ أيّ رواية تاريخيّة عند المسلمين أو غيرهم، يمكن أن نفترضها حدثاً (مفبركاً) يحوي ترتيباً مختَلَقَاً من قبل الراوي أو أحد الرواة الناقلين للحدث، لكنّ مجرّد إمكانية افتراض الاختلاق أو (الفبركة) أو (المسرحيّة) لا يعني أنّ الحديث أصبح مشكوكاً في أمره (أعني مرجوحاً) أو عليه علامة استفهام قلقة، فالنصوص القرآنية نفسها أيضاً تصلح لهذا الافتراض، لو أردنا أن نتعامل معها من خارج الدائرة الإسلاميّة.

وسبب توقّفي في هذا التعبير هو ما بتنا نجده اليوم ـ في ظلّ غياب الثقة بالحديث الشريف عموماً ـ من قيام بعضنا بالاكتفاء، لإسقاط قيمة حديثٍ ما، بافتراض صورة عدوانية أو مصلحيّة لناقل الخبر في الحديث الذي ينقله، مع أنّ

مجرّد افتراض المصلحة لا يسقط قيمة الحديث؛ إذ يكاد لا يبقى حديث إلا ويمكن فرض هذا فيه، كما قد لا يبقى علمٌ باسم علم التاريخ بعد اليوم.

يجب أن ندقّق في استخدام التعابير عندما نتعامل مع التاريخ، وأن لا تأخذنا حالة فقدان الثقة بالنصوص، والتي سبّبتها الجدالات الطويلة بين علماء الدين أو سبّبها الإخفاق الذي نشهده هنا أو هناك للحالة الإسلاميّة، ولهذا كنت وما أزال أدعو دائماً لتوازن نفسي قبل التعامل مع الدين، يعطي شخصيّتنا رزانتها ومنطقيّتها في التعامل مع الظاهرة الدينيّة، فلا تُقْبِل على كلّ ما يقال ومن منطلق عاطفي، ولا تعيش أيضاً حاجزاً نفسيّاً مع النصوص الدينية من منطلق ردّ فعل سلبي على إخفاقات الواقع أو على الفوضى المعرفيّة التي نعيشها اليوم، والتي يتوه فيها العقل الالكتروني، ويهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربّه، فمنطلق كلّ وعي عقلانيٍّ سليم هو نفسٌ سليمة، فالعقل السليم ليس فقط في الجسم السليم كما يقولون، بل في النفس السليمة الهادئة التي لا تعيش اضطراباً، بل يمكنها ـ إذا وضعت أمام مكتبها الأوراق والوثائق التاريخيّة والدينية ـ أن تتعامل معها كأنّها تتعامل، قدر الإمكان طبعاً، مع موادّ مختبريّة لا انحياز لها ولا عليها.

ولن نتمكّن من ذلك وسط فوضى المعرفة التي نعيش إلا بإصلاح النفوس قبل إصلاح العقول؛ لأنّ العقل ـ وخلافاً لتصويرات الأرسطيّين العقليين ـ ليس معلّقاً أبداً في فضاء، بل هو على صلة دائمة بالنفس وميولها وظروفها السيكولوجية والاجتماعيّة، فكلّما تعالت النفس تعالى العقل، وفي الوقت عينه فإنّ النفس تتعالى بوعي عقلي، والعظماء هم أولئك الذي يفكّرون فوق مستوى العقل الجمعي الذي يحيط بهم؛ لأنّ نفوسهم تحرّرت من هزّات وأزمات هذا

العقل الجمعي.

لا ينبغي إزاء قضيّة الحديث والتاريخ أن نعيش الإفراط والتفريط، فبعضنا لو أتيته بحديثٍ ظهر في القرن العاشر الهجري، يؤيّده في المضمون بشكلٍ جزئي حديثٌ أو اثنان لا سند ولا مصدر واضح لهما، صار لديه اطمئنان ويقين، بل ادّعى لك التواتر. وفي المقابل نجد من إذا جئته ـ لتأكيد واقعةٍ تاريخيّة ما ـ بعشرات المصادر والأحاديث والطرق والأسانيد المبثوثة في كتب التاريخ والحديث عند المسلمين، فهو لا يقتنع به، لا لأنّ هناك معطى علميّاً محدّداً حال دون اقتناعه، بل لأنّ هناك حاجزاً نفسيّاً يحول دون تنامي القوّة الاحتمالية في النقل التاريخي عنده لتأكيد الحدث التاريخي أو النقل الحديثي.

يجب أن نكون علميين أكثر ونسعى لتكوين رؤية عن قيمة النصوص الحديثية نابعة من جماع عناصر القوّة والضعف في النقل التاريخي والحديثي والرجالي في التراث الإسلامي عموماً.

إذا عدنا لسؤالكم، فإنّني لا أرى بوضوح كيف يمكن افتراض وجود مسرحيّة مختلقة في حديث الغدير، بل على العكس أجده حديثاً منطقيّاً. إنّ جعل تنصيب خليفة بمثابة حدث ذي وقع كبير يكون ـ كما هي الحال في الكثير من وقائع تنصيب خلفاء لملوك أو سلاطين ـ عندما تجتمع عناصر عدّة:

١ ـ وضوح النصّ الذي تمّ التنصيب على أساسه.

٢ ـ اجتماع عام وإلقاء عام لقرار التنصيب على الملأ، الأمر الذي يعطي التنصيب قوّته الخاصّة.

٣ ـ حدوث أمر يسبق أو يحتفّ بالتنصيب ويكون غير منسيّ، بحيث يظلّ التنصيب أمراً راسخاً في الوعي الشعبي والنخبوي، مثل أن ينادى بالقوافل

بالعودة للتجمّع عند غدير خمّ حيث الملتقى لها. إنّ المسلمين في هذه الحال سوف يتساءلون عن الموضوع، وسيبدو الطلب غريباً حيث كانوا قبل قليل مع النبي في لقاءاته العامّة في مكّة ومنى وعرفة والمشعر الحرام، فعندما يتمّ التنصيب في ظلّ سياق من هذا النوع فسيكون أكثر وقعاً.

٤ ـ إلقاء الحجّة على الناس وأخذ إقرارها ليكون ذلك أوثق في الإلزام والالتزام، لاسيما في الثقافة العربيّة التي تعرف بشكلٍ ما فكرة البيعة، وهذا معنى دخولهم على الإمام عليّ والمباركة له.

هذه العناصر وغيرها كما يمكن فرضها مسرحيّة من قبل الراوي، الذي استبدل تنصيب عليّ في منى أو عرفة حيث ألقى النبيّ خطبته المعروفة، بتنصيبه بهذه الطريقة في غدير خم.. كذلك يمكن أن تكون منطقيّة جدّاً، في سياق إعلان أمر بالغ الأهميّة لفترة ما بعد وفاة الرسول، وهذا يعني أنّ ترجيح افتراض كون ذلك مسرحيّة (مفبركة) من الراوي يحتاج لشواهد، إذ كلّما كان الأمر ممّا يمكن تفسيره منطقيّاً وعاديّاً (لا تبريريّاً أو تكلّفيّاً أو تأويليّاً)، وكان مترقبّاً.. كان احتمال اختلاق الراوي له غير راجح، وإن لم يكن منفيّاً للوهلة الأولى، فإذا تراكمت المعطيات السندية والمضمونيّة لصالح الحدث أمكن تدريجياً تلاشي احتمال اختلاق الصورة لصالح احتمال وقوعها خارجاً.

وعليه، فلا أجد في الصيغة المشتركة بين الروايات التي نقلت لنا حادثة الغدير عند السنّة والشيعة معاً غرابةً على مستوى طبيعة الأحداث. نعم هناك إشكاليّات أخرى تتصل بالموضوع نفسه، وهي كثيرة تعرّض لها الجدل المذهبي منذ قرون وما تزال تبحث إلى اليوم، لكن ما كنت أريد الإضاءة عليه هو أنّ مجرّد فرضيّة ترجيح عملية اختلاق مسرحي للحدث يعطي إيحاء بأنّ وقوع حدث من

هذا النوع أمر غريب في نفسه، وهذا ما لا أراه صحيحاً، حتى لو كانت صيغة شاذّة هنا أو هناك لحديث الغدير مما يقبل مثل هذا الترجيح، لكنّ القاسم المشترك بين الأحاديث الناقلة لواقعة الغدير والذي هو المقدار المتواتر في الحقيقة، لا أرى فيه تنافياً مع البُعد المنطقي لسياق الأحداث، والعلم عند الله.

٢٣٦. كيف يبرّر الشارع للقاصر في الأحكام الشرعيّة ولا يبرّر للمخطئ في العقائد؟!

السؤال: كيف نفهم تبرير الشارع المقدّس للقاصر في الأحكام الشرعيّة، ولا نجد التبرير لمن يبذل قصارى جهده لكنّه يقع في الأخطاء، لا سيما في العقائد؟

● من يبذل قصارى جهده دون تقصير في المقدّمات ليصل إلى الحقيقة فهو معذور عقلاً، لأنّ حجيّة القطع واليقين تشمل مثل هذا الشخص، فتكليفه بغير ذلك ضربٌ من التكليف بغير المقدور، وتحريكه للبحث بعد يقينه بما توصّل إليه لا مبرّر موضوعي له حتى يطالب به، وخصوصية عذر القاصر ليست سوى عدم قدرته على الوصول لما كلّف به، وهو حاصل هنا.

وهذا ما ذهب إليه أيضاً بعض العلماء، مثل الإمام الخميني، حيث يقول في بعض أبحاثه بمعذوريّة أغلب الكفار، وهو الموافق لقواعد العدليّة وأصول الاجتهاد الإسلامي، فهو يقول ما نصّه: «..لا لكون الكفار غير مكلّفين بالفروع أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحقّ أنّهم مكلّفون ومعاقبون عليها، بل لأنّ أكثرهم ـ إلا ما قلّ وندر ـ جهّال قاصرون لا مقصّرون. أما عوامهم فظاهر؛ لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، نظير عوام المسلمين، فكما أنّ عوامنا عالمون بصحّة

مذهبهم وبطلان سائر المذاهب من غير انقداح خلاف في أذهانهم لأجل التلقين والنشؤ في محيط الإسلام، كذلك عوامهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه، ولا يكون عاصياً وآثماً، ولا تصحّ عقوبته في متابعته. وأما غير عوامهم فالغالب فيهم أنه بواسطة التلقينات من أول الطفوليّة والنشؤ في محيط الكفر، صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشؤهم، فالعالم اليهودي والنصراني كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحة، وصار بطلانها كالضروري له، لكون صحّة مذهبه ضروريّة لديه لا يحتمل خلافه. نعم فيهم من يكون مقصّراً لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك. وبالجملة إنّ الكفار كجهّال المسلمين منهم قاصر، وهم الغالب، ومنهم مقصّر» (الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤).

ويبدو أنّ العلماء الذين رفضوا وجود القاصر في العقائد ـ غير القصور الطبيعي مثل الطفولة والشيخوخة الموجبة لضعف التفكير ـ انطلقوا في بعض الأحيان من فطريّة العقائد الإسلاميّة، بيد أنّ هذا الأمر يصحّ في الأمور الفطريّة المحضة كوجود الله سبحانه، لا في غيرها من سائر الأمور الكلاميّة، فضلاً عن غيرها، حتى لو كانت المسائل الكلامية الأخرى موافقةً للفطرة؛ فإنّ الموافق للفطرة غير ما هو فطري تجبل عليه النفوس جميعاً، فالشريعة عندهم موافقة للفطرة لكنّ النفوس ليست مجبولة عليها، بمعنى أنّه لا يدركها الجميع بالفطرة والبداهة لتكون حجّةً عليهم في مقام الذات.

٢٣٧. لماذا نجح أبو بكر وعمر في تنصيب خليفةٍ بعدهما فيما لم ينجح النبيّ نفسه في ذلك؟!

السؤال: لماذا نجح أبو بكر في تثبيت عمر بن الخطاب، ونجح عمر في تثبيت وصيّته من بعد موتهما، ولم ينجح رسول الله في تثبيت الإمام علي عليه السلام، والرسول له هذه المكانة والتأثير على المسلمين؟ لماذا نجد المسلمين اختلفوا في تطبيق وصيّة النبيّ للإمام وطبّقوا وصيّة أبي بكر وعمر؟!

● لعلّ ثقافتنا العصريّة رسّخت في عقولنا ـ من حيث لا نشعر ـ فكرةً تقول بأنّ صاحب المشروع إذا أطلق مشروعه في الحياة، ثم لم يوفّق في الحصول على أكبر عدد ممكن من المؤيّدين، فيما استطاع مشروع آخر الحصول على ذلك.. أنّ صاحب هذا المشروع يعاني من مشكلة، وأنّه لو غيّر من طبيعة عمله ورؤيته وخططه لاستطاع الحصول على رأي الناس. فعندما يأتي حزبٌ سياسي بمشروعٍ ما في بلدٍ ما، ثم ينافسه حزب آخر، فيربح الآخر الجولة فيما يخسر هو، ففي العادة نعيد مراجعة حساباتنا وندرس المكان الذي أخطأ الحزب الخاسر فيه.

كأنّ هذه الفكرة التي نطبّقها في الحياة السياسية، وحتى في الحياة الاقتصادية وعمل الشركات والمؤسّسات وغير ذلك، كأنّها تعطينا نظرةً أحادية تقول: إنّ عدم نجاح مشروعك في إقناع الناس يعود لنقصٍ في المشروع نفسه أو في آليات طرحه.

ما أريد أن أقوله هنا هو: هل هذا التصوّر صحيح بالمطلق؟ هل صحيحٌ أنّ أيّ مشروع ينطلق في الحياة، ثم لا يحظى بمؤيّدين، يعني ذلك أنّه يعاني من مشكلة في ذاته وفي بُنيته؟ إلى أيّ مدى يمكننا الحديث عن عدم وجود إخفاق في عمل المشروع وأصحابه وإحالة السبب في عدم النجاح إلى القاعدة الشعبيّة

نفسها؟ هل يوجد بين أيدينا دليلٌ منطقي وعقلاني يفرض أنّ القاعدة الشعبية لا دور لها في نجاحنا، وكأنّها دوماً منفعلة لنا، وكأنّها دوماً بيدنا فإذا لم تستجب لنا كان التقصير منّا؟

في ظنّي أنّه من هذه الزاوية يجب أن نبدأ، والثقافة الغربية في منطق الديمقراطيّة والتنافس في الحياة السياسية والاجتماعية تكرّس مفهوم انفعال المجتمع، وكلّما كرّسنا مفهوم انفعال المجتمع ازدادت نسبة تحميل مسؤوليّة الفشل على المشروع نفسه وعلى أصحابه.

من وجهة نظري، هذه المعادلة صحيحة لكنّها ليست مطلقة، إنّني أعتقد أنّها كأغلب قضايا الاجتماع البشري تخضع للنسبيّة والاستثناءات، ولا نملك معطى عقلاني مقنع وحاسم يفرض الإطلاق في هذه المقولة، بل من الممكن أن يقوم شخص بكلّ ما يمكن أن يُقام به، ثم مع ذلك يحصل الإخفاق؛ لأنّ هناك في الفشل ظروفاً ذاتيّة ترجع للمشروع نفسه وأصحابه، وظروفاً موضوعيّة يفرضها الواقع المحيط، وتفرضها الأطراف الأخرى التي يتمّ التعامل معها.

إذا قمنا بأشكلة المفهوم أعلاه بالطريقة التي بيّناها، فسوف نفهم بكلّ بساطة لماذا لم يوفّق بعض الأنبياء ـ وليس فقط النبي محمّد ـ في تحقيق الأهداف المرجوّة؟ ولماذا نجح أنبياء آخرون؟ كذلك سنفهم لماذا نجح مصلحون اجتماعيّون فيما فشل مصلحون آخرون لهم من الميزات الذاتيّة ما لا يملكه أولئك المصلحون الناجحون؟

القضيّة تتبع أكثر من طرف، وليست اُحادية الجانب، فهناك النشاط النبوي وهناك من جهة أخرى مضادّات لهذا النشاط، كالمستوى القبلي الكامن في الشخصيّة العربية الفردية والجماعيّة، والذي لا يمكن عزله أو استبعاده بسهولة

أو اقتلاعه من الذات العربيّة، والدليل أنّنا رأيناه ناشطاً حتى نهاية العصر العباسي على الأقلّ. إنّ القضيّة ليست في النبي أو في أبي بكر أو عمر أو عليّ فقط، إنّها أعمق من ذلك، هي شبكة من الظروف التي لابدّ من دراستها من قبل المؤرّخين لمعرفة لماذا لم تنجح خطوة نبويّة هنا فيما نجحت خطوةٌ أخرى غير نبويّة هناك؟

ما أريد أن أنتهي إليه هو أنّ السؤال بالطريقة التي قدّمت لا يكفي لتسجيل ملاحظة نقديّة على الموضوع، لاسيما وأنّنا نعرف أنّ حركة الأنبياء والأئمّة لم تنطلق في مسارها الغالب من العناصر الغيبيّة الاستثنائيّة، وإنّما انطلقت من العناصر الطبيعية، مستخدمةً الظروف المتيسّرة وفق الإمكانات الموجودة، وهذا يعني أنّ السؤال بالطريقة التي قدّمت لا يكفي لأشكلة الموضوع أو اعتباره معضلة تاريخية، بل يجب ـ لكي يتمّ تعقيد المسألة ـ أن نكشف أنّ الظروف الموضوعيّة كانت لصالح النبيّ في تنصيب عليّ، ولصالح الناس أو لصالح مراكز القوّة الاجتماعيّة في التنصيب أيضاً، فإنّ هذا هو الذي يوفر منطقيّة تحقّق هذا التنصيب عمليّاً، ومع ذلك لم يحصل هذا الأمر، فكلّما برهنّا على أنّ تنصيب عليّ كان هدفاً نبويّاً ولم تكن أمامه عقبات موضوعيّة خارجيّة يوفّرها لنا الرصد التاريخي، ازداد سؤالكم صعوبةً في الإجابة عنه، وكلّما تمّ تقديم فرضيات تبرّر احتمال وجود موانع موضوعيّة ـ مهما حاول النبيّ في ممارسة عمليّة التكريس لولاية عليّ ـ كان ذلك أسهل في حلّ المشكلة التي يثيرها السؤال.

ولهذا لو تلاحظون وجدنا الكثير من الباحثين والمؤرّخين والمتكلّمين والعلماء الشيعة، يسعون دائماً لتقديم صورة عن طبيعة ومناخ المجتمع العربي والإسلامي في العصر النبوي بحيث توفّر هذه الصورة مجالاً لاحتماليّة حدوث مانع يحول

دون تحقيق التوجّه النبويّ، بما لا مجال للإطالة به الآن، فيما لا يتوفّر هذا المانع في تسلّم كلّ من عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان الخلافة، وهذا ما يجعل مسألة عدالة الصحابة مثلاً مفتاحاً بالغ الأهميّة ـ سلباً وإيجاباً ـ في اتخاذ موقف نهائي من قضيّة الإمامة؛ إذ كلّما افترضنا الصحابة عدولاً كما هو الرأي المشهور عند أهل السنّة ازداد الموقف صعوبةً في إثبات تنصيب عليّ عليه السلام للخلافة من قبل النبي، وكلّما شككنا في عدالة الصحابة ولم نقبل بهذه النظريّة على إطلاقها انفتح مجال الحديث عن احتماليّة التنصيب النبوي لعليّ بشكل أكبر، وهذا هو الذي يجعل مسألة من هذا النوع ذات دور كلامي بالغ في قضيّة كلامية حسّاسة.

ومن هنا نجد أنّ السنّة متمسّكون جدّاً بقضيّة عدالة الصحابة، فهي تسقط عادةً أيّ افتراض آخر لتصوير التاريخ، فيما نجد الشيعة يسعون لتصوير معاكس تماماً عن الصحابة، معتمدين أيضاً على منطق الكثير من الثورات التي سرعان ما حصل بعد وفاة مؤسّسها انقلاب حادّ حرفها عن مساراتها الأولى، ولهذا يجد بعض الشيعة أنّه لو قلنا بفسق أغلب الصحابة أو نفاقهم منذ العصر النبوي فسوف نكون في يُسر من أمرنا إزاء قضيّة الإمامة وتفسيرها التاريخي.

٢٣٨ـ أليس البوح بالمكاشفات مخالفاً للستر، ومناقضاً لمقامات أصحابها الروحيّة؟

السؤال: أليست المكاشفات التي يدّعيها أتباع بعض الأشخاص لمن يتّبعونهم مخالفةً للستر الذي ضمنه الله لعباده؟ أتمنّى منكم التوضيح.

● هذا الموضوع لا يختصّ بأهل العرفان والمقامات المعنويّة، بل يشمل كلّ شخص يمكن أن تكون لديه طاقة روحيّة أو نفسيّة معينة أو علاقة بعوالم أو

مخلوقات أخرى كالجنّ وغير ذلك، وعلى أيّة حال، يوجد في تفسير كلامكم احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد أنّ مدّعي الكشف يقومون بكشف بعض أسرار الآخرين، مستخدمين قوّة الكشف والرؤية الباطنيّة، كأن يتحدّثوا عن فلان بأنّه خبيث أو منافق أو كذّاب، معتمدين على قوّة الكشف الروحي وفراستهم في ذلك كما يقال.

ومن الواضح هنا أنّ هذا من الأمر المحرّم؛ لأنّه مدرَج في كشف عيوب الآخرين المستورة أو كشف أمورهم المستورة التي يعتبرونها سرّاً ولا يرضون بكشفها، فيكون غيبةً أو نحوها، وهذا لا يجوز، إلا إذا كانت هناك حالة استثنائيّة خاصّة، كأن يتم كشف عمالة شخص للعدوّ أو إرادة شخص لقتل شخصٍ آخر، مما يندرج في عنوانٍ محلّل ومجيز.

بل حتى إرادة الشخص صاحب الكشف لتحصيل هذا الكشف لنفسه، بحيث يكشف به لنفسه أسرار الآخرين، هو الآخر لا يجوز؛ لأنّه نوعٌ من التجسّس وكشف خصوصيّات الآخرين التي لا يجوز كشفها إلا في حالات استثنائيّة طارئة.

هذا بالنسبة للشخص نفسه، أمّا الآخرون، فلا يجوز لهم البناء على ادّعاء صاحب الكشف أو غيره ممّن يتهم الآخرين بأمورٍ لا دليل عليها غير ادّعاء ارتباطه الروحي، فلا يصحّ لنا ترتيب الأثر حينئذٍ على ادّعائه قبل التأكّد من ذلك؛ لأنّ المفروض أنّنا لم يحصل لنا هذا الكشف، ولم يقم لدينا سبيل من العلم أو الحجّة الشرعيّة على دعوى هذا الشخص، فلا يصحّ الاعتماد على قوله، ما لم يحصل العلم المعتبر شرعاً. وعلينا أن نلتزم بالضوابط الأخلاقيّة والشرعيّة في

اتهام الناس أو التعامل مع أسرارها.

الاحتمال الثاني: أن يكون مرادكم أن يقوم صاحب الكشف نفسه بالإخبار عن مكاشفاته المعنوية ومقاماته الروحية وما جرى معه وما شابه ذلك، وهنا تارةً يكون منطلقه هو الدنيا، ومن الواضح أنّ هذا لا يصحّ، لاسيما مع المكانة الروحيّة التي هو عليها، بل قد يفقده ذلك أحياناً مقاماً روحيّاً ما، وأخرى لا يكون ذلك هو المراد، بل يكون المراد شيئاً إيجابيّاً، كما هي الحال مع العرفان النظري الذي يتحدّث به العرفاء، أو كما هي الحال مع الأنبياء الذين يتحدّثون للناس عن أمورهم الروحيّة مع الله تعالى، فلا يكون القصد هو التفاخر، بل يكون المراد بيان الحقائق المنكشفة أو تشجيع الآخرين على سلوك هذا الطريق أو نحو ذلك، وأيّ ضيرٍ في هذا؟!

فإفشاء المقامات والمكاشفات حاله حال الإنفاق في سبيل الله، من حيث إنّ سرّه حسنٌ، وعلانيتَه حسنةٌ أيضاً، وقد مدح الله في بعض الآيات القرآنية الكريمة الإنفاقَ العلنيّ، بل في بعضها الأمرُ به، إلى جانب الأمر بالإنفاق السرّي، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (البقرة: ٢٧٤)، وقال سبحانه: ﴿**وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ**﴾ (الرعد: ٢٢)، وقال سبحانه: ﴿**قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آَمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ**﴾ (إبراهيم: ٣١)، وقال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللهَّ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ**﴾ (فاطر: ٢٩). فإفشاء المقامات كالإنفاق، يمكن أن

يكون سرّه خيراً وعلنه خيراً كذلك.

وبناءً عليه، فمجرّد أن نجد شخصاً يتحدّث عن مقاماته الروحيّة أو عن حالاته المعنويّة لا يعني ذلك أنّه كذّاب دجّال، فهذا لوحده ليس معياراً. وقد رأينا الكثير من العرفاء وكبار أهل المعنى يتحدّثون عن حالاتهم، ولا موجب لسوء الظنّ بهم، ما دام يمكن التماس وجهٍ معقول لكلامهم هذا.

نعم، ليس كلّ من ادّعى مثل هذه المقامات يجب علينا تصديقه، أو يَحْسُنُ بنا السير خلفه بلا وعي ولا تدبّر، فنحن لا نكذّبه، ولا نتّهمه، لكن في الوقت عينه لا يجب علينا أن نصدّقه، ما لم تتراكم المعطيات التي توجب تصديقه بطريقة علميّة وعقلانيّة وشرعية.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد كشف أتباع هذا السالك والعارف لكراماته ومقاماته، وهذا مثله مثل أيّ صفة حميدة في شخص أو حالة حسنة، لا مانع من نشرها والترويج لها ما لم يكن محذور، أو يكون هو رافضاً لذلك، فها نحن نكشف مقامات الأنبياء وحالاتهم المعنويّة التي كشفوها لنا أو كشفها لنا القرآن الكريم، فلا توجد قاعدة واحدة هنا هي الستر، وإنّما تختلف وتتخلّف بحسب الحالات والأشخاص والظروف والمصالح والمقاصد.

٢٣٩. هل هناك حقيقة للمقامات التي يدّعيها أصحاب السلوك؟

السؤال: ما رأيكم في منهج السير والسلوك لدى طلاب العلوم الدينية، هل هناك حقيقة خلف المقامات التي يدّعيها أصحاب هذا المسلك، فلو فرضنا اتّباع منهج سليم بدون أيّ ممارسات خارج مدرسة أهل البيت بالإضافة إلى العلوم الحوزوية والوعي الكافي، فهل يصل الإنسان إلى هذه المقامات المعنويّة؟ وكيف

يميّز بينها وبين الوهم؟

● السير والسلوك منهج يكون من خلال اتّباع الشريعة والتزام القيم الأخلاقيّة والروحيّة، والتواصل الدائم مع الله سبحانه بمختلف أشكاله، كالصلاة والدعاء والذكر والمناجاة والمراقبة والمحاسبة وغيرها ممّا ذكره العلماء، ووردت فيه النصوص القرآنيّة والحديثية، وقد يحتاج لتوجيه أستاذ في بعض الأحيان، نظراً لخصوصيّات كلّ شخص (على خلافٍ معروف بينهم في ضرورة الأستاذ).

وأمّا وجودُ حقيقةٍ لما ينقلونه، فقد قلتُ مراراً بأنّني لم يثبت لي وجود علوم حضوريّة كشفيّة حقيقيّة بالمساحة التي يتحدّث عنها العرفاء، نعم يمكن وجود كشف صوري كما يسمّونه (انظر كتابي: مسألة المنهج في الفكر الديني: ١٨٩ ـ ٢٢٦).

وأمّا التمييز بينه وبين الوهم، فهو عندهم من وجهة نظرهم واضح؛ لأنّ ما يقولونه هو علوم حضوريّة وليس صوراً ذهنيّة أو خياليّة أو رؤيا في منام أو يقظة، فليس الكشف الحقيقي هو رؤية ملاك كما يتصوّر الناس، بل هو شيء يتصل بأبعد من ذلك بكثير، وهو ضربٌ من الاتحاد مع المعلوم نفسه أيَّ شيء كان، تماماً كما تشعر أنت بنفسك وذاتك. وما سواه كشوفات صوريّة يتدخّل فيها الخيال ويمكن وقوع الوهم فيها حينئذٍ، هذا ما يقولونه.

وإذا لم يثبت عند شخصٍ بالتجربة أو بالبرهان ما يدّعيه العرفاء، ولم يقم عنده برهانٌ على بطلان وجود الكشف الحقيقي المعنوي، فعليه أن لا ينكر ذلك، بل يذره في بقعة الاحتمال والإمكان حتى يأتيه به ـ سلباً أو إيجاباً ـ قاطع البرهان أو ينال فيه روح الذوق والعرفان.

٢٤٠. هل قانون التنزّه عن المنفّرات يشمل الأئمّة أم يختصّ بالأنبياء؟

السؤال: هل الإمام يدخل في ضمن قانون التنزّه عن المنفّرات أمّ أنّ هذا القانون خاصّ بالأنبياء؟ لأنّنا نجد زوجة الإمام الحسن كانت تأمل في سمّ الإمام للزواج من يزيد؟

● **أولاً**: إنّ قانون التنزّه عن المنفّرات لا يختصّ بالأنبياء، بل يشمل مطلق المبعوث من الله إلى الناس، فإنّ روح هذا القانون هو أنّ الحكيم عندما يرسل شخصاً لكي يهدي الناس إلى الحقّ فإنّه لا يرسل شخصاً فيه صفات تُبعد الناس عنه، فمثلاً لا يمكن لشخص حكيم أن يُرسل داعية أو مبلّغاً إلى قرية ومعه مرض معدٍ يوجب تنفّر الناس منه، فإنّ هذا الأمر يؤدّي إلى نقض المرسِل لعمله حيث سيقال له بأنّ عملك هذا غير منطقي وليس بحكيم، ومقتضى الحكمة أنّه يرسل بشكل يحتوي الرسول على صفات خَلقية وخُلُقيّة لا تفرض بطبيعتها فرار الناس منه، بحيث تكون لهم الحجّة في هذا الفرار، وذلك لكي يكون له سبحانه الحجّة البالغة ولا حجّة للناس عليه.

هذه هي روح فكرة هذا القانون الذي ذكره علماء الكلام الإسلامي، وهو ينطلق من فكرة الحكمة الإلهيّة. قس ذلك على أيّ مؤسّسة تريد أن توصل فكرها أو مشروعها للآخرين أو تريد عقد اتفاق معهم، فهل ترسل شخصاً ليوقّع اتفاقيّةً أو ليفاوض وهو لا يعرف الكلام أو يمتاز بكونه فاشلاً في التفاوض؟ وهل ترسل شخصاً للاتفاق مع شركة معيّنة وطريقته في التعامل توجب تشكيك الآخرين به بحيث يتريّثون في توقيع الاتفاق التجاري معه؟! من الطبيعي أن لا تفعل ذلك.

إنّ علماء الكلام ـ ومن منطلق فكرة الحكمة الإلهية وعقلانيّة الفعل الإلهي ـ

طبّقوا المفهوم نفسه على قضيّة النبوّة والإمامة، إذ لا فرق فيهما من هذه الناحية ما دامتا عبارة عن واسطة بين العباد وربّهم ليلقي على الناس الحجّة ويوصل إليهم الرسالة والديانة.

ثانياً: معنى الفكرة العقلانيّة أعلاه أنّ شروط النبيّ والإمام من حيث قضيّة المنفّرات ـ لا من حيث مسألة العصمة والعلم، فهذه حيثية أخرى ليست محلّ بحثنا هنا فتنبّه جيّداً ـ تتبع طبيعة المجتمع الذي يرسَل النبيّ أو الإمام إليه. وهنا أعتقد أنّ بعض علماء الكلام الإسلامي أخطأ في التعامل مع فكرة المنفّرات، وأعطاها بُعداً إطلاقيّاً، فأسقط ثقافة مجتمع على مجتمعات أخرى، مثلاً، لنفرض ـ وهذا مجرّد مثال ـ أنّ المجتمع العربي يرى أنّ ابن الزنا منبوذ اجتماعيّاً بحيث لو بُعث نبيّاً فسيكون ذلك صادّاً عن قبول دعوته، أو سيكون ذلك اختياراً غير حكيم من المرسِل، لكن هل يمكن إطلاق القول بأنّ كلّ نبيٍّ يجب أن يكون طاهر المولد ولا يكون ابن زنا؟

إنّ هذه الفكرة ـ أي البعد الإطلاقي في المصاديق ـ هو نقطة التباس المتكلّمين في تقديري المتواضع، فقد كان يجب عليهم أن يقولوا: إنّ طبيعة الشروط تتحرّك تبعاً لاختلاف المرسَل اليه (الشعوب والمدن والقرى) والظرف والزمان والحال والمكان والأعراف والثقافات وملابسات الإرسال نفسه، ولهم أن يطبّقوا بعض هذه العناوين على مثل الرسول محمد والأئمّة من حيث معرفتهم بطبيعة المجتمع العربي الذي بُعث الرسول فيه، حيث يعرفون ما هي المنفّرات التي تُبعد الناس في هذا المجتمع عن النبي مثلاً، لكنّني لا أستطيع أن أتأكّد من أنّ هذه الصفة ـ ومن حيث المنفّرية ـ تعدّ منفراً في مجتمعات الهنود الحمر في أمريكا في القرن السابع الميلادي، فلو أرسل الله لهم نبيّاً هل كان يجب أن يكون طاهر المولد حتى

تتحقّق فكرة إزالة المنفّرات أم لا؟ لعلّ الهنود الحمر في ذلك الزمان ما كانت تمثل قضيّة طهارة المولد عندهم شيئاً، طبعاً هذا مثال فقط لتوضيح الفكرة. وعلى هذا المثال لك أن تلاحظ سائر الصفات الجسدية وغيرها.

وعليه، فقضيّة المنفرات قضيّة متحرّكة، ولا يصحّ من المتكلّم أن يطلق الكلام فيها من حيث مصاديقها وتطبيقاتها إلا في ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يرد النصّ الديني الذي يكشف لنا ـ بطريق علميّ صحيح ـ أنّ هذه الصفة أو تلك لابدّ منها في النبيّ مطلقاً، فحينئذٍ نلتزم بوجود هذه الصفة أو بزوال تلك الصفة في كلّ الأنبياء، حتى لو لم تهتدِ عقولنا إلى وجه ضرورة وجودها، وذلك تسليماً لله ورسوله.

الحالة الثانية: أن نتعرّف على ملابسات المجتمع الذي نزل فيه هذا النبي أو ذاك، فنعرف بعض ما يصدق عنده أنّه من المنفرات، وهنا يمكننا الحكم بأنّ هذه الصفة لا يصحّ أن يتصف بها هذا النبيّ المرسل إلى هذه الأمّة أو تلك، وهذا ما يحتاج إلى رصد تاريخي ومعلومات متظافرة دقيقة في هذا المجال.

الحالة الثالثة: أن تكون المنفّرات عقلائيّة بشريّة عامة لا تختلف بين البشر عادةً، مثل المرض المُعْدي كما قلنا، فهنا يمكننا استخدام لغة إطلاقيّة محتفظين بهامش الاستثناء الذي يفرضه جهلنا بكلّ المجتمعات الممتدّة عبر التاريخ.

أمّا في غير هذه الحالات الثلاث، فلا يمكن للعقل أن يحكم بإطلاق توصيفٍ مصداقي في القضيّة، وإنّما له أن يحكم بأنّ المولى سبحانه حكيم عقلاني لا ينقض غرضه، فيرسل الرسول المتصف بصفات توفّر مبرّرات إلقاء الحجّة على المرسَل إليهم. وهذا كلّه لا فرق فيه بين النبي والإمام.

ثالثاً: لم أفهم الوجه في قضيّة زوجة الإمام الحسن عليه السلام، فليس هناك

منفّر في البَيْن، ومجرّد أنّ امرأةً تنفّرت من الإمام لكي تتزوّج بيزيد، لا يعني أنّ الإمام كانت فيه المنفّرات التي تبعد عنه حتى زوجته المقرّبة منه، فقد تنفّر الكفّار من الأنبياء لأجل رفضهم الحقّ وحبّهم للدنيا، وهذا غير بحث المنفرات في علم الكلام، فلو كان النفور من الأنبياء والأئمّة لأجل حبّ الباطل والميل إلى الدنيا والتكبّر على عبادة الله، فهذا ليس معناه وجود المنفّرات في الأنبياء، وإلا لزم على الأنبياء أن يقضوا عمرهم في إرضاء الناس وميولهم ورغباتهم حتى لا ينفروا منهم، وما حصل مع النبيّ وأهل بيته عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام لم يكن من باب المنفّرات، بل كان من باب حبّ الدنيا وتفضيل المصالح الماليّة والسلطوية والذاتية على الحقّ وعلى الدين، أو على الأقلّ من باب حصول شبهة لبعض معارضيهم مثلاً، وأين هذا من بحث المنفرات؟ فلا ربط بين الموضوعين.

٢٤١. الوجودية الإسلاميّة مشروع ومنهج أم ردّ فعل ضدّ الجمود الديني؟

السؤال: يذهب الأستاذ... في هجومه على المعبد (المؤسّسة الفقهيّة)، إلى الدعوة للانقلاب عليه، وهجومه على الفلاسفة والفقهاء، وأنهم بعيدون عن الجوهر الإنساني الوجودي للدين خلافاً للعرفاء، ما هي نظرتكم إلى المنهج الوجودي بهذا المفهوم.. والذي يسمّيه صاحبه بالوجوديّة الإسلاميّة، وهل هو منهج عليه أدلّة وبراهين أم هو ردّة فعل ضدّ الجمود العقلي والنصّ تجاه الدين والعلاقة مع الله والناس؟

● ١ ـ يبدو من الواضح أنّ جزءاً لا يُستهان به من النظريّات الفكرية المعاصرة ينطلق من ردّة فعل حادّة مقابل أداء المؤسّسة الدينية وطريقة تعاطيها مع الفكر الآخر وأسلوبها في إدارة الحالة الدينية في العالم. إنّ من يلاحظ الجوّ

الفكري النقدي يرى أنّ المشكلة الأساسيّة عنده تكمن في الفقه والشريعة، فلو أنّنا اليوم رفعنا الشأن الفقهي وأحلنا القوانين إلى النظام الوضعي، لارتفعت أكثر المشاكل العالقة بين التيّارات المتنافسة على الساحة فكريّاً.

ثمّة سعي متبادل لصراع سلطوي مختبئ بين المؤسّسة الدينية وخصومها، ففي الوقت الذي تتمسّك فيه هذه المؤسّسة بمنطق الولاية والإشراف والرعاية، يسعى الفريق الآخر لكي يكون له موطئ قدم في السلطة، انطلاقاً من أنّ العلم سلطة، والعلم ليس حكراً على رجال الدين.

٢ ـ شقٌّ من المعركة يعود لأزمة صراع على السلطة في المجتمع الإسلامي، وشقٌّ آخر يعود لأزمة عدم اعتراف متبادل ناتج عن اختلافات في المنهجيّات المعرفيّة، يبدو لي ذلك جليّاً عندما نستمع إلى أشخاص يدعون للمنهج العرفاني والصوفي بوصفه الحلّ؛ لأنّه أكثر التيارات تسامحاً في التاريخ، والتسامح مطلبٌ إنساني ينادي به المواطن العربي والمسلم كلّ يوم في مقابل أشكال الاستبداد والقهر والهوان التي يعاني منها في الحياة الاجتماعيّة والسياسية وغيرها.

هذه الفكرة تلقّاها هؤلاء لكي يوفّقوا من خلالها بين الدين والحياة، ففي العرفان والتصوّف عندهم لا إلزامات ولا قوانين، ولا توجد نظم معرفيّة صارمة، خلافاً لما هي الحال عليه في كلّ من الفلسفة والكلام والفقه والأصول والتفسير. إنّ الرغبة في الفرار من النظم الصارمة عند العقل العربي الذي يعاني من أزمة الاستبداد تدفع باستمرار للذهاب خلف اتجاهات روحيّة دافئة.

٣ ـ بالنسبة لي ينبغي وضع نظريّة فلسفيّة ومعرفية في المرحلة الأولى لقضايا اللاهوت، ثم وضع نظريّة معرفية أخرى تتعلّق بموضوع النصّ الديني، وبعد هاتين النظريّتين يمكننا أن نتحدّث عن مشاريع من هذا النوع الذي أشرتم إليه،

لكنّ الكثير من باحثينا يعتقدون (ويجعلون منطلقهم شيئاً آخر وهو) أنّ الثغرات القائمة في المشهد الفكري المدرسي وفي المؤسّسة الدينية تعني بطلان النظم المعرفيّة عند هذه المؤسّسة، ومن ثم ضرورة تركها بالكامل للانطلاق نحو مرحلة جديدة، فيما أرى شخصيّاً أنّه ينبغي أن نكون أكثر دقّة في تشخيص سبب المشكلة، فبدل أن أغلق علم الطبّ؛ لأنّه لم يستطع حلّ مجموعة من المشاكل، يجب عليّ أن أدقّق في سبب عجزه بالدقّة، حتى لا أضحّي بعناصر القوّة وأنا أرمي عناصر الضعف.

٤ ـ ثمّة اتجاهان بهذا الصدد:

أ ـ اتجاه يعتقد بأنّه توجد فرصة لإصلاح داخلي، أي داخل ـ ديني، من داخل البنية الموروثة للمعرفة الدينيّة، ولو بإجراء عمليّات جراحيّة حادّة، ومن ثمّ فلسنا بحاجة للتخلّي عن المنظومة كاملةً، أو فلنقل: بإجراء إصلاحات خارج وداخل دينية معاً.

ب ـ واتجاهٌ يرى أنّ محاولات الترميم والإصلاح والإحياء والتجديد لا فائدة منها، وأنّنا جرّبناها لقرنين من الزمن فلم تنتج شيئاً، والحلّ هو المشروع غير النصّي، بأن نتخلّى عن النصّ بوصفه العلاقة الرابطة بيننا وبين الله، لنستبدلها بالعقل أو بالقلب؛ لأنّ النصّ يظلّ شأناً تاريخياً، والتاريخ لم تعد له اليوم قيمة كبرى كما تعرفون، في ظلّ نقديّات المعرفة التاريخية والابستمولوجيّة عموماً.

ما أراه الأنسب هو الحلّ الأوّل، وهو إجراء سلسلة من العمليّات الجراحيّة الحادّة التي يمكن القيام بها في مناطق حسّاسة، وليس في مواضع هامشيّة من الجسم الديني، ولست مقتنعاً بالأسلوب الثاني الذي يميل إليه أنصار الاتجاه الوجودي ـ رغم اقتناعي الكامل بأولويّة الطريقة على الشريعة ـ؛ لأنّني أشعر

بأننا نريد فقط تحقيق التديّن الفردي، والفرار من الاستبداد والفقه، فهل اختبرنا العرفان والتصوّف في بلداننا الإسلاميّة لو أمسكا زمام الأمور؟ أليسا يثيران القلق في قيامة بُنية دينية خرافيّة؟ هل نتوقّع عدم وجود ارتدادات سلبية باعتماد العقل أو القلب؟ وهل ستحسم المعارك الفكرية بذلك؟ وهل حقّاً نحن نتجه نحو تديّن إلهيّ هو غرضنا أم نسير من حيث لا نشعر نحو تديّن إنساني وديانة علمانيّة؟

وهذا يعني سؤالاً أكبر وهو: ما هو موقفنا الحقيقي من الدين كلّه ومن منظوماته العقديّة؟ بالتأكيد نحن لا نؤمن به أو سنصل إلى مرحلة لا نؤمن به أساساً، ليكون التديّن هو التسامح والمودّة والحبّ، وهو شيء غير مقتنع به شخصيّاً حتى الآن.

نعم، من حقّ المفكّرين الذين أوصلتهم الفلسفة النقدية للإيمان بعجز العقل والنصّ معاً عجزاً معرفيّاً ـ مثل الدكتور مصطفى ملكيان، الذي يعدّ الأصل للكثير من هذه الدعوات في الإطار الشيعي اليوم بما في ذلك العالم العربي، ومن هذه الدعوات: المدرسة الوجوديّة المشار إليها في سؤالكم، والمدرسة الوجدانية، المتداولتين اليوم ـ من حقّهم التفكير بهذه الطريقة.

لكن ليس من حقّنا تقليد حتى ملكيان في هذا الموضوع، ما لم نبلور رؤية فلسفيّة تُعْجِزُ العقلَ والنصَّ عن إقامة منظومة معرفيّة مقنعة.

هذا، وما أقوله ليس سوى مداخلة مفتاحيّة؛ لضيق الوقت، وإلا فإنّ الدخول في أساسيات اتجاه ملكيان وأمثاله، لا يتحمّله جوابٌ عن سؤال، فالرجل يعبّر عن مدرسةٍ فكريّة كبيرة.

٢٤٢. ألا يعدّ تحريم علم التشريح نوعاً من رفض الدين للعلم ومعارضةً له؟!

السؤال: ما هو موقف الإسلام من علم التشريح؟ أنا أعلم بأنّ التشريح محرّم إلا في حالات الضرورة، فكيف ينسجم القول بالتحريم مع مقولة عدم تعارض العلم والدين، وأنّ الدين يدفع العلم نحو الأمام؟ وأنت تعلم أنّ علم التشريح علمٌ أساسيٌّ من العلوم الطبّية، واستمرار هذا العلم مرتبط بتوفير جثث بشكل مستمر لغرض التعليم. فما هو حكم الإسلام في هذا الموقف؟

● لقد ذكر الفقهاء جواز التشريح في حالات غير قليلة، ومنها حاجة المجتمع الإسلاميّ للضرورة إلى مثل ذلك، ومجرّد أنّ الدين يحترم العلم لا يعني ذلك أنّ العلم له أن يطالب بكلّ شيء متجاهلاً القيم والأخلاقيّات، وقضيّة التشريح تتصل بقيمة الإنسان وأخلاقيّات التعامل مع الميّت، والإسلام متشدّد جداً في حرمة الميت، فحرمة المسلم ميتاً كحرمته حيّاً، كما هي القاعدة المأخوذة من النصوص الشرعيّة، فهل لو توقّف علم التشريح على أن نقتل الأحياء مثلاً ـ وفرض المحال ليس بمحال ـ سنجيز قتلَ الأحياء ولو مع رضاهم؟! أليس المنع حينئذٍ احتراماً للقيم والحقوق والأخلاقيّات، ولو على حساب العلم في بعض الجوانب المحدودة؟

وعليه، فالموضوع يتصل بعلاقة العلم بالقيم لا فقط بالدين، فهل العلم مطلق العنان في سبيل وصوله إلى منجزاته حتى لو أراد اختراق القيم الأخلاقيّة أم لا؟ فإذا قبلنا بعدم وجود حريّة له في ذلك، أمكن أن نقبل تدخّل الدين للحدّ من بعض النشاط العلمي، لا لغرض أيديولوجي أو ديني، بل لغرض يتصل بالقيم وحرمة الأموات وفق رؤيةٍ يراها الدين.

ولذلك جعل الفقهاء قضيّة علم التشريح مرتبطةً بمنطق الضرورة، ولم يحرّموه مطلقاً ولم يجيزوه مطلقاً، كما أنّهم حرّموا نفس العمليّة التشريحيّة التطبيقيّة ولم يحرّموا الجانب النظري من هذا العلم. أضف إلى ذلك أنّ الكثير من الجامعات اليوم في العالم باتت تتجه للتشريح على الجثث غير الحقيقيّة بل الاصطناعيّة، وهذا ما بات موجوداً في بعض الدول الإسلاميّة أيضاً.

والخلاصة: نحن كما نطالب الدين والأخلاق والقيم باحترام العلم ومسيرته، كذلك من حقّنا أن نطالب العلم أن يحترم ويراعي ويقدّر القيم والأخلاق والدين، ولا أرى في ذلك تعطيلاً لمسيرة العلم، ما دامت مثل هذه الحالات محدودة جدّاً، فيما أغلبيّة العلوم الساحقة ليس هناك حظر ديني أو أخلاقي فيها.

٢٤٣. تفسير المهدويّة بالعقل الكامل بدل التفسير بالإنسان والشخص

◄ السؤال: ما هو رأيك برؤية المفكّر الإسلامي أحمد الكاتب ونظريّته حول الفكرة المهدويّة التي يقول فيها بأنّ المهدوية ليست حركة يقودها شخص المهديّ، بل هي (فرضيّة فلسفية لها أسبابها المختلفة). ألا نستطيع أن نقول بأنّ هذه الفرضية فيها جانبٌ من الصحّة، حينما نعلم مقدار الزخم الحركي الفعّال الذي تنتجه هذه الفكرة باستمرار والمتأتّي من الأمل السايكولوجي بالانتصار على عناصر الشرّ، خصوصاً أنّها تغذّي الأجيال بصورة مستمرّة بمثل هذا الوقود الحركي؛ لعدم تحدّد سقف زمني لتحقّقها، فكلّ جيل يرقبها، وعندما يشارف على الانقراض يقول سيأتي المصلح لينقذ أولادي أو أحفادي.. وبالتالي تحافظ على فاعليّتها وتجدّدها المستمرّ.. كما أنّ هذه الفكرة ومن جهة ثانية تلتقي بفكرة العقل الكامل المستغني عن الشريعة السماويّة التي طرحها الفيلسوف محمد

إقبال، ويعزّزها الحديث القائل: «العقل نبيّ من الداخل»، فإذا ما تمّ وصول هذا العقل إلى مرحلته الكاملة أو وصول هذا العقل إلى سنّ الأربعين كي يبعث نبيّاً إلى الخارج حامل مشعل الهداية والمهدوية إلى البشرية فيكون تعبيراً عن المهدويّة، ولكون هذا العقل الكامل أو النبيّ الباطن معصوماً من الخطأ سيتوصّل روّاد البشرية إلى منظومة أيديولوجيّة واحدة متوحّدة ومتكاملة تحمل سمات العدل والقسط، معلنةً ثورتها ضدّ أيديولوجيات العقل الناقص أو المسيطر عليه من قبل أمير الأهواء والشهوات (وكم من عقل أسير تحت هوى أمير). وأمّا كون المهدي من ولد رسول الله ويحمل سماته وآثاره.. فليكون العقل تجلّي من تجلّيات الرسول، يقول الحديث: أوّل ما خلق الله العقل.. والحديث الذي يقول أوّل ما خلق الله نور نبيّكم.. حيث يفسّر الحديث الثاني الحديث الأوّل على أنّ العقل واحد من تجلّيات الحقيقة المحمّدية ومتولّد منها ويحمل صفاته وآثاره، فيكون من أولاد رسول الله بهذا المعنى.. ما رأيكم؟

● كلّ هذه النظريات والمقولات التي تدور حول ثنائيّة مهدوية الشخص أم مهدويّة الحالة والنوع، والتي طرحها الكثير من الباحثين والعلماء المسلمين حتى اليوم، هي محاولات فلسفيّة وتحليليّة تستحقّ التقدير والاحترام، حتى لو اختلفنا معها فضلاً عمّا إذا اتفقنا معها، بلا شأنٍ لنا بدواعي أصحابها.

لكنّ معركة الرأي تكمن في المعطيات العقائديّة والتاريخيّة، فإنّ النصوص (السنيّة والشيعيّة معاً) التي تدور حول موضوع الإمام المهدي تنقسم إلى مجموعات عدّة، تشكّل كلّ مجموعة منها دائرةً، لتكون المجموعة الثانية داخلها، أي إنّها تشكّل مجموعة دوائر داخل بعضها، والمنهج الصحيح هو السير معها من الدائرة الأوسع إلى الأضيق بشكل تدريجي للوصول إلى النقطة الأخيرة الثابتة في

النصوص، بدل طرحها بأجمعها دفعة واحدة على بساط البحث، الأمر الذي يشوّش عملية الترتيب الذهني للمعالجة العلميّة، ويدخلنا في فوضى بحثيّة عارمة وقع فيها كثيرون من الفرقاء المختلفين.

وأبرز هذه المجموعات ـ وليس كلّها ـ ما يلي:

المجموعة الأولى: وهي النصوص الدالّة على ظاهرة (العاقبة للمتقين)، وأنّ نهاية العالم ستكون لصالح المؤمنين، وأنّ آخر الزمان سيكون لهم، وأنّ هناك في آخر الزمان دولة الحقّ والعدل.

وهذه المجموعة تسمح بالفرضيّات التفسيرية التي ذكرتموها وأمثالها؛ فإنّ هذه المجموعة من نصوص الكتاب والسنّة لا تحدّثنا عن شخص بعينه، بل تحكي عن حالة وظاهرة، وكما يمكن أن تكون هذه الظاهرة من خلال شخص المهدي المخلّص بوصفه ابن الحسن العسكري أو ابن مريم البتول أو غير ذلك، كذلك يمكن أن تكون من خلال تنامي العقل وآفاقه، أو من خلال عناصر أخرى.

المجموعة الثانية: وهي المجموعة التي تتحدّث عن شخص من بني الإنسان هو الذي يقود ظاهرة الخلاص، دون أن تشير إليه، ومن هو، وما هو نسبه أو قومه أو ما شابه ذلك.

المجموعة الثالثة: وهي المجموعة التي تشير إلى المهدي/ الشخص، بوصفه أحد أفراد أمّة الإسلام.

المجموعة الرابعة: وهي المجموعة التي تفيد أنّ المهدي/ الشخص، هو من نسل السيدة فاطمة الزهراء سلام الله عليها.

المجموعة الخامسة: وهي المجموعة التي تفيد بأنّ المهديّ/ الشخص، هو من

نسل الحسين بن فاطمة عليهما السلام.

المجموعة السادسة: وهي المجموعة التي تقترب بنسبه إماماً بعد إمام، وهذه المجموعة يوجد داخلها مجموعات، مثل الروايات الدالّة على كونه من نسل الصادق عليه السلام، وتلك الدالّة على كونه من نسل الرضا عليه السلام وهكذا.

المجموعة السابعة: وهي التي تنصّ على كونه من نسل الإمام العسكري عليه السلام، دون أن تشير إلى كون ذلك بالمباشرة أم بتوسّط سلسلة أبناء.

المجموعة الثامنة: وهي المجموعة التي تدلّ على كونه الابن المباشر للإمام الحسن العسكري، وأنّه ليس فقط من نسله بل هو من نسله بالمباشرة لا بتوسّط آباء آخرين، وأنّه قد ولد فعلاً.

وداخل هذه المجموعة هناك أيضاً مجموعات حديثية مفيدة ومهمّة، مثل المجموعات الحديثية التي تقول بعدم خلوّ الأرض من حجّة، والمجموعات التي تفيد فكرة الغيبة مقابل فكرة أنّ المهدي ولد ومات، ثم يبعث فيخلّص الناس قبل يوم القيامة و..

هذه المجموعات الثمانيّ، وما يساندها من مجموعات، وما تحمله من فروض وإمكانات، ينبغي تحديد درجة معطياتها، وكذلك رصد المجموعات المعارضة لها، فكلّما سرنا في الدوائر نحو الدائرة الأضيق، وهي المجموعة الثامنة وما معها من مجموعات، وأثبتنا هذه المجموعات، فإنّ فرضيّة المهدويّة بالتفسيرات التي أشرتم إليها ستغدو صعبة جدّاً، وكلّما سقطت مجموعة من المجموعات الأصغر، أي الثامنة أو السابعة أو نحو ذلك، توسّعت الدائرة واقتربنا نحو التفسيرات العامّة التي أشرتم إليها.

فليست قيمة التفسيرات العامّة هذه في إمكانها وتناسقها وجماليّتها فقط، بل لابدّ في المرحلة السابقة من تجاوز ما تعطيه المجموعات اللاحقة على المجموعة الأولى. وهكذا الحال في مجموعة من الأسماء التي طُرحت في إطار مفهوم (آخر الزمان)، مثل: السفياني، والدجّال، واليماني، والخراساني، والحسني، والنفس الزكيّة، وغير ذلك.

هذا ما أجده المنهج الأصوب في معالجة قضيّة المهدوية من الزاوية التاريخية والحديثية، وهناك زوايا أخرى للنظر لا ترتبط بوسائل الإثبات التاريخي والحديثي، لا نتعرّض لها هنا الآن. هذا، علماً أنّ الآثار النفسية التي ذكرتموها يمكن لفكرة المهدوية/ الشخص أن تقول بأنّني أحافظ عليها أيضاً، وأنّها ليست حكراً على فكرة المهدويّة/ النوع.

وأمّا ما ذكرتموه أخيراً من تفسير كون المهديّ من أبناء الرسول، بمعنى أنّ العقل تجلّ للنبي وللحقيقة المحمدّية، فإنّني لا أقتنع بهذا التفسير، لو اقتنعت بكون النبي هو أوّل ما خلق الله وأنّه هو العقل المشار إليه في النصوص، بل أراه تأوّلاً في النصوص وتكلّفاً في الدلالة بلا شاهد. يجب أن نحتكم إلى اللغة ما لم يطرأ دليل يفرض واقعاً آخر، وأمّا مجرّد ربط فكرة البنوّة بفكرة التجلّي والحقيقة المحمّدية وأمثال ذلك، فهذا ليس بادياً من النصوص التي تحكي عن موضوع المهدي، لاسيما مع الأخذ بعين الاعتبار المجموعات الثماني السابقة وما يساندها.

٢٤٤ـ لماذا كانت إجاباتكم حول المهدويّة النوعية غير قاطعة؟!

السؤال: ورد لكم جواب عن سؤال حول نظرية أحمد الكاتب في قضية المهدوية، ولدي بعض الأسئلة والاستفسارات: ١ ـ لم تجيبوا على السؤال الذي

وجّه إليكم، فهل ترون صحّة نظرية المهدي النوعي أو أمثالها؟ ٢ ـ لقد لاحظت من خلال مدحك وتقديرك لهذه الآراء التي هي متناقضة كلّ التناقض مع ما نعتقد به نحن الشيعة الاثني عشرية ما يشعر أنّك لا ترفضها أو تعارضها حدّ التناقض، فهل أنت ممّن يعتقد بها أو بجزء منها أو تجد لها مساحة من المقبوليّة تتحرّك بها في ثقافتنا الإسلامية ويمكن الاعتقاد بها؟ ٣ ـ في معرض كلامك حول فرضيّة إثبات الحلقات الثمانية بما فيها الحلقة الثامنة والسابعة قلت: إنّنا لو أثبتنا هذه الفرضيّات (فإنّ فرضيّة المهدويّة بالتفسيرات التي أشرتم إليها ستغدو صعبة جدّاً)، فهل ترى شيخنا مقبوليّة هذه الأفكار المهدوية كفرضية فلسفية أو تكامل العقل البشري وعدم استحالتها حتى مع إثبات الحلقات الثمانية؛ لأنّك قلت: ستغدو صعبة وليس مستحيلة، أو أنّ كلمة صعبة جداً جاءت لتعطي مرونة للجدل الدائر مع تلك الأفكار والرؤى ليس إلا..؟ وأشكرك شيخنا العزيز.

● **أولاً**: لم يثبت لديّ بطريق مقنع حصر المهدويّة بالمهدويّة النوعيّة فقط.

ثانياً: إنّ احترام الأفكار لا يعني تصويبها، بل يعني أنّ من حقّ الناس أن تجتهد في القضايا الكلاميّة كما تجتهد في القضايا الفقهيّة، وأمّا تقصيرها بينها وبين ربّها فالله أعلم بها، وعليه حسابها، وهو الذي يحقّ له أن يخبرنا في كتابه عن خبايا النفوس، أما نحن فلا نعلمها في الغالب، والمطلوب منّا حمل المسلم على الأحسن، لا أن نفرض أنفسنا وكأنّنا الله العالم بخبايا النفوس والأرواح، فلكلّ إنسان ظروفه التي قد تدفعه لتبنّي فكرةٍ ما خطأً أو صواباً، وليس كلّ من أخطأ فهو فاسد السريرة خبيث الطويّة، ولا كلّ من أصاب الحقيقة فهو طاهر النفس نقيّ الروح، بل الأمور تختلف وتتخلّف، وعلينا بالحجّة والدليل، وقد يكون ما نراه بديهيّ الثبوت هو في عقل الآخرين بديهيّ العدم، هذا هو منطق المعرفة

ومنطق العقل الإنساني وتجربيّاته.

وفي عالم الفكر والنظر والبحث كلّ الأفكار يجب أن يُتعامل معها كفرضيّات محتملة ويتعاطى معها بالاحترام العلمي، مهما كانت ضعيفة من وجهة نظر الباحث، فإنّ ضعف فكرة لا يوجب الاستهانة بها أو قذفها أو التعالي عليها، فقد تعرّض السيد محمّد باقر الصدر للماركسيّة والمادية والإلحاد وكان يتسم في بحوثه بالأخلاقيّة العالية دون أن يستعمل كلمات نابية أو مهينة أو محقّرة، بل كان منهجه هو منهج تقدير الفكرة، بل والدفاع عنها حيث يمكن، ثم نقدها بآليّات علميّة هادئة، لا بمنطق الاستحالات، أو عبر القول بأنّ هذا غير ممكن، وهو باطل، وفساده ممّا لا يختلف فيه اثنان ولا يتناطح فيه عنزان (على حدّ تعبير الدكتور علي الوردي).

فالبحث العلمي له قواعده وأخلاقيّاته، وهو يختلف عن قواعد العمل التعبوي وأمثاله، وإنّني أؤمن بأنّه مهما كانت الفكرة بعيدة عنّي وعن قناعاتي فإنّه يجب في مجال المعرفة أن يُتعامل معها بجدّية كما لو أنّها فكرة قريبة منّي، وذلك لكي أستطيع إنصافها والعمل البحثي الموضوعي عليها والابتعاد عن الذاتيّة قدر الإمكان في الحكم عليها. وكم من فكرة أو فرضية أو نظرية عبر التاريخ كانت من الأفكار الضعيفة الهزيلة المهجورة المنبوذة في زمان، لكنّها عادت وتحوّلت إلى حقيقة علميّة في زمان آخر، وهذا المنطق موجود حتى في العلوم الإسلاميّة، فبطلان المنهج العرفاني وآراء المتصوّفة عند كثير من أهل النصّ الديني يكاد يكون أوضح من البديهيات، فيما فساد منهج أهل النصّ والأخبار وقصوره يكاد يكون أجلى من أيقن اليقينيات عند بعض أهل المعنى وهكذا.

ثالثاً: لست ممّن يؤيّد المنطق الجزمي في المعرفة، بحيث يقول دائماً: قطعاً، يقيناً، جزماً، لا خلاف فيه، مسلّم، لا نقاش فيه، أبده من البديهي، واضح جدّاً، وغيرها من التعابير التي تلغي مساحة الفرضيّات الأخرى في البحث، لهذا يجب التمييز في عالم التعابير بين مدرستين: مدرسة جزميّة لا تؤمن بالتعدّدية المعرفيّة، ومدرسة تؤمن بالتعدّدية المعرفيّة وإمكانيّة النقص في المعرفة، وأنّ المعرفة كلّها ليست حكراً عليّ. وفي أدبيّات المدرسة الثانية سنجد كثيراً تعابير مثل: غالباً، قد، يبدو لي، ربما، يحتمل، بعيد، كثيراً، ليس ثابتاً، مرجوح، راجح، أرجّح، لعلّ، بعض الأحيان، البعض، و..

إنّ اختلاف أدبيّات التعبير بين هاتين المدرستين يدلّ على أنّ كلّ واحدة منهما تنظر للفكر الآخر بطريقة مختلفة، رغم اشتراكهما في كونه فكراً آخر لا يتبنّيانه، فالمدرسة التعدّدية تنظر إليه ـ مهما ابتعد الفكر الآخر عنها ـ على أنّه في ساحة الحوار المعرفي أمرٌ محتمل، وأنّ الجزميّات (الاستحاليّات) هي قضايا محدودة، ويحلّ مكانها العلم الاطمئناني الموضوعي، تماماً كما هي نظرية السيد محمد باقر الصدر في (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، وكما هي نظرية بعض العلماء الإخباريين في العلم المطلوب في العقائد والأحكام، كما فصّلتُ ذلك في كتابي (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي)، فإنّ اليقين هو أن أثبت (أ) لـ (ب)، دون أن أتوصّل بالضرورة لاستحالة عدم ثبوت ألف لباء، ويمكنكم مراجعة البنية التحتية الفكرية لهذا النوع من التفكير عموماً في القضايا الكلامية والفقهية والثقافية والاجتماعية وغيرها في كتابي المتواضع (التعدّدية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي، نشر دار الغدير، بيروت، ٢٠٠١م).

لاحظوا هذا الامتياز بين المدرستين في الأدبيات التعبيرية على مستوى أسماء

الكتب والمصنّفات أيضاً، وقد أشرت لذلك في (التعدّدية الدينية)، فالمدرسة الجزميّة تسمّي كتبها بهذه الطريقة ـ وهذه أسماء حقيقية، وهي تعبّر عن عقليّة لاشعورية في امتلاك أطراف المعرفة والحقيقة ـ مثلاً: بُلغة الطالب، منتهى الدراية، كشف الغطاء، المطالب العليّة، الحكمة المتعالية، الشواهد الربوبيّة، كشف اللثام، منتهى المطلب، نهاية النهاية، الكفاية، نهاية الإحكام، النهاية، الكافي، الغُنية، نهاية الحكمة، وسيلة النجاة، منهاج الصالحين، مطالع الأنوار، جواهر الكلام، جامع المقاصد، جامع الشرائع، السيف البتّار، الصواعق المحرقة، منتهى المقال، نهاية الدراية، نهاية الأفكار، الإحكام في أصول الأحكام، الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، وغيرها الكثير جداً من مثل هذه الأسماء التي يلاحظ فيها التوجّه المنطقي القائل بالحقيقة الناجزة والنهائية.

فيما نجد اللغة الأخرى تتمثل في أسماء كتب مثل: بحوث في علم الأصول، مباحث الأصول، بحوث في شرح العروة الوثقى، المدرسة القرآنية، تأمّلات حول المرأة، الحركة الإسلاميّة هموم وقضايا، مسائل حرجة في فقه المرأة، من وحي القرآن، دروس في فقه الإماميّة، قراءات معاصرة في الفقه الإسلامي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، و..

إنّها اختلافات في نمط التفكير وفي أدبيات التعبير، ومن المتوقّع أن لا يستسيغ أبناء كلّ مدرسة فكر وتعابير المدرسة الأخرى.

٢٤٥ـ ألا توجد شبهة شرك في تسمية الشيعة أسماء أولادها بـ (عبد الحسين وعبد علي و..)؟

السؤال: في الوسط السنّي المصري اليوم حديث عن الشيعة والتشيّع،

ويتداول بعض الناس كلاماً حول الشيعة أغلبه معروف لديكم، لكن هناك نقطة ظلّت في خاطري، لماذا يسمّي الشيعة أولادهم باسم: عبد الحسين، وعبد علي، و.. أليسوا في هذا يعتقدون أنّهم عبيد لأهل البيت رضي الله عنهم وأرضاهم؟ أليس هذا شركاً؟أرجو أن تفيدونا أستاذي الكريم.

● **أولاً**: إنّ كلمة (عبد) في اللغة العربيّة تطلق أيضاً على الخادم، كما تطلق على العبوديّة تجاه الخالق والربّ سبحانه، فعندما يسمّي الشيعة أسماء بعض أولادهم بذلك فهم لا يقصدون أنّ هذا الولد هو عبدٌ للحسين كما نحن عبيدٌ لله تعالى، وإنّما بمعنى أنّه خادمٌ للحسين أو كأنّه مملوكٌ للحسين، والحسين سيّده، تماماً كما يسمّون في بعص بلاد الهند وباكستان (غلام علي)، فلا ارتباط لهذه الكلمة بالشرك، بل الغاية منها عندهم هو تعظيم مكانة أهل البيت عليهم السلام، فكأنّنا لسنا سوى خدم نعمل عند الرسول وأهل بيته الكرام.

والقواعد الفقهيّة عند المذاهب الإسلامية تقول بحمل عمل المسلم على الصحّة، وحمله على الأحسن، فإذا قال لنا الشيعي ذلك فلماذا لا نصدّقه؟ وما هو الموجب لاستمرارنا في التشنيع عليه إلا أزمة الثقة المختلقة بين المذاهب الإسلاميّة، والتي تغذّيها اليوم مصالح السياسيّين وجهالة بعض المتديّنين، وقد قضينا عمرنا بين الشيعة العرب والفرس، ولم نحسّ يوماً أنّ هذه التسميات ترجع إلى معنى شركيّ أو أنّهم يقصدون منها تأليه أحد من أهل البيت عليهم السلام، أو صيرورتنا عبيداً لهم كعبوديّتنا لله سبحانه.

ثانياً: إنّ هذه التسمية حادثة، وليست جزءاً من الفكر أو الثقافة أو الفقه الإمامي، فأنت لو راجعت كتب التاريخ الشيعي، وكتب الرجال والجرح والتعديل والتراجم والفهارس والمعاجم (مثل معاجم رجال الحديث، ومعاجم

وموسوعات طبقات العلماء، ومعاجم الكتّاب والمؤلّفين والشعراء والأدباء و..) فستجد أنّ هذه التسميات لم يكن لها حضورٌ قبل القرن العاشر الهجري، أي قبل العصر الصفوي، فلا تكاد تعثر ـ إلا نادراً ـ على شخص يحمل اسم: عبد الأمير، أو عبد الحسين، أو عبد الحسن، أو عبد الزهراء، أو عبد النبي، أو عبد المحسن، أو عبد علي، أو عبد المهديّ، أو نحو ذلك، بل هي ظاهرة محدودة حادثة في الحياة الشيعيّة.

بل حتى التسمية باسم: كاظم وصادق وجواد وباقر وهادي ومجتبى وأمثالها، لم تظهر إلا في القرن السادس الهجري، ونادراً ما تجد قبل ذلك، بل لو تتبعت أسماء أصحاب الأئمة من أهل البيت، وبعضهم من الشيعة الخلّص، فلن تجد مثل هذه الأسماء، بل ستجد أسماء أخرى مثل: بريد، ومعاوية، وعمّار، وعلي، والحسين، والحسن، ومحمّد، وجعفر، وإبراهيم، وأحمد، وإسماعيل، والحارث، وصفوان، وعبد الله، وعبد الرحمن، وعبد الملك، وعبيد الله، وأبان، وسعد، ويونس، وزكريا، وغير ذلك من الأسماء.

ثالثاً: لو راجعنا النصوص الحديثية والروايات الشيعيّة في كتب الحديث والتفسير والتاريخ، فلن نجد أيّ رواية تدعو لهذه التسميات إطلاقاً، بل قد ورد في النصوص عند الإماميّة ما يفيد الحث على التسمية بما عبّد وحمّد، وأنّه يستحسن أن يسمّى عبد الله وعبد الرحيم أو محمّد أو نحو ذلك، وهذا يعني أنّ التراث الشيعي والفكر والفقه الشيعيّين لا يدعوان إلى مثل ذلك حتى نحمّل الفكر الشيعي مسؤوليّة ذلك، على فرض أنّ المقصود بها شيئاً غير شرعيّ.

ثمّ لنفرض أنّ اجتهاد بعض علماء أهل السنّة أوصلهم إلى حرمة هذه التسميات، كما هي حال فتوى بعضهم (انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث

العلميّة والإفتاء ١١: ٤٥٥ ـ ٤٥٦، جمع وترتيب: الشيخ أحمد بن عبد الرزاق الدويش، نشر دار العاصمة، الرياض) لكنّ اجتهاد الآخرين لم يوصلهم إلى ذلك، ومن حقّ الآخرين أن يجتهدوا في هذا الأمر ويختلفوا مع بعض علماء السنّة في ذلك، وحرمة هذه التسميات عند فقيه سنّي لا يعني بالضرورة أنّه لو سمّاها شخصٌ صار مشركاً. وبإمكان أيّ شخص اليوم أن يستفتي كبار مراجع التقليد الشيعة في قم والنجف أو غيرهما، فهل يجيزون هذه التسمية بقصد تأليه أهل البيت وعبادتهم أم لا؟ وستجد أنّهم مطبقون على عدم الترخيص بذلك والتنديد بتأليه أهل البيت أو اعتبارهم أرباباً من دون الله أو أنبياء.

رابعاً: لتأكيد ما قلناه، نذكر بعض الروايات المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام في مصادر الشيعة، وهي:

١ ـ خبر أبي إسحاق ثعلبة، عن معمر بن عمر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أصدق الأسماء ما سمّي بالعبوديّة، وأفضلها (وخيرها) أسماء الأنبياء».

٢ ـ خبر ابن مياح، عن فلان بن حميد، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام، وشاوره في اسم ولده، فقال : «سمّه اسماً من العبودية»، فقال: أيّ الأسماء هو؟ قال: «عبد الرحمن».

٣ ـ خبر الأصبغ، عن علي عليه السلام، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما من أهل بيت فيهم اسم نبيّ إلا بعث الله عز وجل إليهم ملكاً يقدّسهم بالغداة والعشيّ».

٤ ـ مرسل أحمد بن محمّد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يولد لنا ولد إلا سمّيناه محمّداً، فإذا مضى سبعة أيام فإن شئنا غيّرنا وإلا تركنا».

٥ ـ خبر عاصم الكوزي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ النبيَّ صلى الله

عليه وآله، قال: من ولد له أربعة أولاد لم يسمّ أحدهم باسمي فقد جفاني».

٦ ـ خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ أنه قال لابنٍ صغير: «ما اسمك؟» قال: محمّد، قال: «بم تكنّى؟» قال: بعليّ، فقال أبو جعفر عليه السلام: «لقد احتظرت من الشيطان احتضاراً شديداً، إنّ الشيطان إذا سمع منادياً ينادي: يا محمد أو يا علي، ذاب كما يذوب الرصاص، حتى إذا سمع منادياً ينادي باسم عدوّ من أعدائنا اهتزّ واختال».

٧ ـ خبر أبي هارون مولى آل جعدة قال: كنت جليساً لأبي عبد الله عليه السلام بالمدينة، ففقدني أياماً، ثم إني جئت إليه فقال: «لم أرك منذ أيام يا أبا هارون!» فقلت: ولد لي غلام، فقال: «بارك الله لك، فما سمّيته؟» قلت: سمّيته محمّداً. فأقبل بخدّه نحو الأرض وهو يقول: «محمّد محمد محمد»، حتى كاد يلصق خدّه بالأرض، ثم قال: «بنفسي وبولدي وبأهلي وبأبوي وبأهل الأرض كلّهم جميعاً الفداء لرسول الله صلى الله عليه وآله، لا تسبّه، ولا تضربه، ولا تسئ إليه، واعلم أنه ليس في الأرض دار فيها اسم محمد إلا وهي تقدّس كلّ يوم..».

٨ ـ خبر سليمان بن سماعة، عن عمّه عاصم، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من ولد له ثلاث بنين ولم يسمّ أحدهم محمّداً فقد جفاني».

٩ ـ مرسل أحمد بن فهد، قال: قال الرضا عليه السلام: «البيت الذي فيه محمّد يصبح أهله بخير ويمسون بخير».

١٠ ـ مرسل الطبرسي عن الرضا، عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «إذا سمّيتم الولد محمّداً فأكرموه، وأوسعوا له في المجلس، ولا تقبّحوا له وجهاً».

١١ ـ المرسل الآخر عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما من قوم كانت لهم مشورة فحضر من اسمه محمّد أو أحمد فأدخلوه في مشورتهم إلا كان خيراً لهم».

١٢ ـ وبالإسناد عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما من مائدة وضعت فقعد عليها من اسمه محمد أو أحمد إلا قدّس ذلك المنزل في كلّ يوم مرّتين».

١٣ ـ خبر العطافي، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، عن ابن عباس قال: إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: ألا ليقم كلّ من اسمه محمّد فليدخل الجنّة لكرامة سميّه محمد صلى الله عليه وآله.

١٤ ـ خبر عبد الرحمن بن محمد العرزمي قال: استعمل معاوية مروان بن الحكم على المدينة وأمره أن يفرض لشباب قريش، ففرض لهم، فقال علي بن الحسين عليه السلام: «فأتيته فقال: ما اسمك؟ فقلت: علي بن الحسين، فقال: ما اسم أخيك؟ فقلت: علي، فقال: علي وعليّ، ما يريد أبوك أن يدع أحداً من ولده إلا سمّاه عليّاً؟! ثم فرض لي، فرجعت إلى أبي فأخبرته، فقال: ويلي على ابن الزرقاء دباغة الأدم، لو ولد لي مائة لأحببت أن لا أسمّي أحداً منهم إلا عليّاً».

١٥ ـ خبر سليمان الجعفري قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «لا يدخل الفقر بيتاً فيه اسم محمّد أو أحمد أو عليّ أو الحسن أو الحسين أو جعفر أو طالب أو عبد الله أو فاطمة من النساء».

١٦ ـ خبر ابن القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال: ولد لي غلام، فماذا أسمّيه؟ قال: بأحبّ الأسماء إليّ: حمزة».

١٧ ـ خبر حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله دعا بصحيفة حين حضره الموت يريد أن ينهى عن أسماء

يتسمّى بها، فقبض ولم يسمّها، منها: الحكم وحكيم وخالد ومالك، وذكر أنّها ستة أو سبعة مما لا يجوز أن يتسمّى بها».

١٨ ـ خبر محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ أبغض الأسماء إلى الله حارث ومالك وخالد».

١٩ ـ مرفوعة صفوان، عن أبي جعفر أو أبي عبد الله عليهما السلام قال: «هذا محمّد أذن لهم في يس؟ يعني التسمية، وهو اسم النبي صلى الله عليه وآله».

٢٠ ـ خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله على منبره: ألا إنّ خير الأسماء: عبد الله وعبد الرحمن وحارثة وهمام، وشرّ الأسماء: ضرار ومرّة وحرب وظالم. (انظر هذه الروايات وغيرها عند الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢١: ٣٩١ ـ ٣٩٦، ٣٩٨ ـ ٣٩٩).

هذه أغلب وأهمّ روايات التسمية عند الشيعة وغالبيّتها الساحقة ضعيفة السند، وجوّها العام واضح في التسمية بأسماء العبوديّة لله تعالى، وكذلك بأسماء الأنبياء، وأسماء النبيّ وأهل بيته الكرام، وليس هناك مزاجٌ آخر في النصوص الحديثية عند الشيعة غير هذا.

٢٤٦ ـ استدلالاتٌ قرآنية للعرفاء على صحّة منهجهم، تعليق ونقد

السؤال: يستدلّ بعض العرفاء ـ ومنهم العلامة الطباطبائي ـ على صحّة المنهج الكشفي والقلبي في المعرفة بآيتين هما: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَّ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩)، و ﴿..وَاتَّقُوا اللهَّ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُّ وَاللهُّ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، على أساس أنّ الجهاد في الله وهو الجهاد الروحي يؤدّي إلى الهداية، وأنّ تقوى الله يحصل منها تعليم الله للإنسان، فما هو رأيكم بهذا

الاستدلال؟

● **أولاً**: لو سلّمنا أنّ معنى (جاهدوا فينا) هو جهاد النفس، فإنّ غاية ما تدلّ عليه الآية الكريمة هو أنّ الله يهدي أولئك الذين يعملون على تهذيب نفوسهم وتطهيرها من المساوئ الأخلاقية والانحرافات الروحية، لكنّ الآية لا تشير إلى طبيعة الهداية، وهل هي هداية عبر الكشف القلبي أم هداية العقل وتصويب الفكر والسلوك؟ فهذا مثل قولك: طهّر قلبك وسوف أعلّمك علم الفيزياء، فهو لا يعني أنّ تطهير القلب هو وسيلة مباشرة بحيث لا دور للعقل في معرفة الفيزياء.

نعم، الآية مهمّة من جانب آخر سبق أن أشرتُ إليه في كتابي (مسألة المنهج في الفكر الديني)، وهو أنّ تهذيب النفس وتقويم الشخصيّة الإنسانية له دور في الهداية ورؤية الحقّ؛ لأنّ النفس المريضة الخاضعة لأهوائها وميولها سوف تخضع في فكرها في كثير من الأحيان لهذه الميول، الأمر الذي سوف يؤدّي إلى انحراف في الفكر والمعرفة، فحبّ الأنا قد يفضي بالإنسان إلى إنكار الحقّ عندما يكون الحقّ لغير مصلحته وأنانيّته، وسيفضي الغضب إلى التسرّع في إصدار الأحكام والمواقف الثقافيّة والدينية، وستكون النفس المصلحيّة التي تتبع المال والجاه مستعدّةً لإقناع ذاتها بصحّة منهج أو مذهب فكري معيّن؛ لأنّ هذه النفس تنتفع بهذا المنهج وتعتاش عليه.

نعم، العلاقة وطيدة وفي غاية المتانة والوثوق بين الأخلاق والمعرفة، وهذا شيء يكاد يكون واضحاً، لهذا كانت لي ملاحظة متواضعة على مثل مشروع الدكتور محمّد عابد الجابري، في أنّه اعتبر، أو فلنقل: حصر المشكلة في العقل العربي، فيما أعتقد شخصيّاً أنّ هناك وجهاً آخر للمشكلة، وهو عبارة عن

الشخصيّة العربيّة، فلابدّ أن نكتب أيضاً في نقد الشخصيّة العربيّة، فهل هي شخصيّة سويّة أم تعاني من أمراض لأسباب أو لأخرى؟ فعندما لا تكون شخصيّتك سليمة ومتوازنة تعتمد الأخلاقية والمهنية والتجرّد والموضوعيّة (وهذه كلّها صفات ترجع للبعد الروحي والأخلاقي) فإنّك قد لا تصل إلى نتائج سليمة، بل ستظلّ تدافع عن الباطل وتوهم نفسك أنّه الحقّ.

وهذه هي مشكلة الكثير من خصوم الأنبياء في عصورهم، فلو نحن تتبّعنا نصوص خصوم الأنبياء واحتجاجاتهم في القرآن والإنجيل والتوراة فسنرى أنّ أغلبيتها لا تنطلق من بُعد موضوعي معرفي عقلي بقدر ما تنطلق من استبعاد فكرة معيّنة، أو أنّه لم يعهدها آباؤهم، أو استخدام منطق السخرية والاستهزاء والتهاون بالأمور، وكلّها مساوئ أخلاقيّة تفضي بالإنسان إلى إنكار الحقّ، وعدم الاستعداد للجلوس مع الحقّ جلوساً علميّاً موضوعيّاً هادئاً طالباً للحقيقة بأمانة وصدق، ولهذا قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (النمل: ١٤).

ولهذا كنت دائماً أقول بأنّ المواقف الفكرية المعارضة للدين اليوم تشبه ـ في بعض جوانبها ـ طبيعة المنطلقات التي انطلق منها خصوم الأنبياء، لكنّ بعض جوانبها الأخرى لا تشبهها إطلاقاً وإنّما هي مسبَّبة عن الأزمة المعرفيّة وليس الأزمة الأخلاقيّة، وأنّ علينا أن نميّز في هذا الإطار حتى لا نُسقط الآيات القرآنية على كلّ واقعنا بطريقة خاطئة، فالقرآن الكريم كان بالدرجة الأولى يواجه اللاموضوعيّة عند العرب وقريش، ولم يكن في مقابله مفكّرون يثيرون فكراً علميّاً قد يكون خاطئاً، فهذه حالة محدودة، وجملة من نصوص القرآن لابد من فهمها في هذا السياق، ولا أدّعي الشموليّة، ومن هنا كان يرى مثل السيد

محمد باقر الصدر فيما ينقل عنه، وكذلك ما ينقل عن السيد الخوئي شفاهاً، من أنّ عصرنا هو عصر شكّ نوعي، وليس كلّ من شكّك في قضيّة دينية فهو مرتدّ؛ لأنّ إنكار الضروريات عن شبهة لا يوجب الكفر، كما أنّ معنى كونه ولد من أبوين مسلمين ـ كما ينقل شفاهاً عن السيد الخوئي ـ ليس المعنى المادي، بل بمعنى أنّه عاش المحيط الإسلامي الذي يوجب القناعة بصحّة الدين بشكل طبيعي، وهو ما قد لا ينطبق في الجملة على بعض الحالات المعاصرة، وللحديث في هذه القضية مجالٌ آخر، لا نستطرد فيه الآن.

وعليه، فجهاد النفس وإصلاح السلوك وتهذيب الروح كلّها مناهج لإصلاح الذات العاقلة حتى يمكن للعقل أن يتحرّك متحرّراً من الذات الأنانية الراغبة في مصالحها، وبهذا تكون هناك علاقة محكمة بين (جاهدوا فينا) و (لنهدينّهم سبلنا)، فكلّما طهّر الإنسان نفسه من المصالح والذاتيّات والأنانية واستعدّ لتقبّل الحقيقة كيفما كانت ـ استعداداً حقيقيّاً لا شكليّاً ـ صارت هناك فرصة أكبر لاكتشاف الحقيقة أو بعض زواياها المضيئة، فلا ربط للآية لزوماً بالمنهج الكشفي عند العرفاء، نعم هي لا تنفيه، لكن لا موجب لدعوى أنّها تثبته.

ثانياً: إنّ الأمر بتقوى الله تعالى في الآية الكريمة، ثم تعقيب ذلك بأنّ الله يُعلّمكم، يجري على نفس المنوال الذي شرحناه في الآية السابقة، بل توجد هنا مشكلة أخرى، وهي أنّ حرف (الواو) في لغة العرب لا يفيد الترتيب، فضلاً عن العليّة والسببية، فإذا قلت: راجع دروسك وأنا أصلح المدفئة، فهذا لا يعني بالضرورة أنّ مراجعة الدروس يكون في البداية وإصلاح المدفئة يكون بعد ذلك، كما لا يعني أنّ مراجعة الدروس علّة لإصلاح المدفئة، بل هو مجرّد

احتمال، وهكذا إذا قلت: جاء زيد وعمرو، فإنّه لا يعني أنّ زيداً جاء قبل عمرو، كما لا يعني أنّ مجيئ زيد كان السبب في مجيئ عمرو؛ لأنّ حرف الواو يفيد الاشتراك، ولا يفيد الترتيب ولا التعليل، أمّا لو قال: اتقوا الله فيعلّمكم الله، لربما استعطنا الاقتراب من الفكرة المدّعاة، لكنّ العطف بالواو لا ينفع لوحده، ما لم تكن هناك قرينة أو شاهد إضافي.

٢٤٧ـ إذا كان كشف العرفاء حقيقيّاً فلماذا يختلفون فيما بينهم؟

السؤال: يخطر بالبال سؤال ولابد للتقديم له بمقدّمتين حتى يتضح المقصود منه: المقدّمة الأولى: من المعروف أنّ العرفاء يعتمدون في معرفتهم للحقائق الإلهيّة والكونية على (الكشف والشهود)، أمّا العقل فيستخدمونه لإثبات تلك الدعاوي أو الحقائق التي انكشفت لهم حيث لا يعطون أيّ قيمة معرفيّة للعقل إلا من أجل إثبات ما اطّلعوا عليه أثناء مكاشفاتهم؛ لأنّ من ذاق حلاوة الشيء غنيّ عن التعريف بتلك الحلاوة أو أنّه يعجز عن وصفها للآخرين، وإذا تمكّن من ذلك فهو سيأتي بمثال قريب على ذلك الشيء وليس نفس الشيء. المقدّمة الثانية: إنّ شيخ الإشراق السهروردي يعتمد على المكاشفات ورياضة النفس في معارفه ومن خلال تدرّجه في تلك الحقائق الإلهيّة تحصّلت لديه معرفة تامّة بأحكام الوجود وغيرها لذلك قال بأنّ الأصالة للماهيّة، أمّا الوجود فهو أمر اعتباري. وممّن قال بذلك أيضاً صدر المتألهين في بداية حياته تبعاً لأستاذه الميرداماد القائل بأصالة الماهيّة. لكن يقول صدر المتألهين: إنّه لما قام برياضة النفس وانعزل عن العالم واستخدم المكاشفات كوسيلة لتطلّعه على حقائق الوجود والكون والمعارف الإلهيّة عدل عن رأيه الأوّل وهو أصالة الماهيّة وقال:

لما أشغلت نفسي بالعبادات والرياضات الروحية وأفاض الله علينا من علمه واطّلعت على عالم الحقيقة توضّح لدينا أنّ الأصالة للوجود لا للماهيّة. والسؤال هو: إذا كان مصدر المعرفة واحداً لدى العرفاء وهو الكشف والشهود، فلماذا تناقضت أقوالهم بالقول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهية بالنسبة للأخير أو اعتبارية الوجود وأصالة الماهية بالنسبة لشيخ الإشراق؟ هل الخروج من حالة الكشف والرجوع للواقع المادي هي السبب؟ حيث إنّ المعنى لا يمكن إيصاله للمقابل... بمعنى آخر هل التعاريف قاصرة عن إيصال المقصود؟ فكلّ من شيخ الإشراق والملا صدرا صاغ ما اطّلع عليه بطريقته التي يحسبها مطابقةً لما انكشف له من الفيض الإلهي حسب تعبيره، ولذلك تباينت أقوالهم بخصوص هذا الموضوع؟ وكمثال على ذلك ألفاظ القرآن الكريم مثل الكرسي، والعرش، واللوح، كلّها ألفاظ مادية لكن هذه الألفاظ لا يمكنها إيصال الواقع الحقيقي لمعاني تلك الألفاظ فكلّ ما يطرح هو معنى مجازي لإيصال المعلومة لأذهان الناس، وإلا فالألفاظ قاصرة عن إيصال الحقيقة بذاتها للذهن البشري؛ لأنّه لايمكن تصوّرها. لذلك حدث اختلاف في فهم هذه الألفاظ، فمنهم من فهمها على ظاهرها مثل ابن تيمية ومدرسته، ومنهم من أوّلها مثل الإماميّة والمعتزلة.

ثمّ بما أنّ العرفاء اطّلعوا على عالم الملكوت لماذا لا يمكنهم أن يتوصّلوا بطريقة من خلال مكاشفتهم لتوصيل الفكرة للناس؟ بمعنى آخر لماذا لا يتوسّلوا بالمكاشفات التي لديهم للحصول على طريقة توصل الفكرة بصورة واضحة وسليمة للناس، كما هو حالهم حين توسّلوا بالرياضات النفسية والمكاشفات لمعرفة الأصيل والاعتباري لكلّ من الوجود والماهية؟ هل السبب في ذلك هو عزوفهم عن الدنيا لأنّه لا يهمّهم أن تصل، فمن اطّلع على الحقيقة الإلهيّة سوف

يعزف عن الدنيا وما فيها؟

● **أولاً**: وحدة المصدر المعرفي لا يساوي وحدة النتائج، فالذين يعتمدون العقل أساساً للمعرفة هم أيضاً قد يصيبون وقد يخطؤون، وقد يتفقون وقد يختلفون، فليس صحيحاً صياغة الإشكال بأنّه ما دام المصدر المعرفي واحداً عند العرفاء فبالضرورة لابدّ أن تتحد النتائج بينهم.

ومعنى هذا هو أنّه قد يتصوّر العارف أنّه يحصل له كشف فيما يكون ذلك وهمُ كشفٍ وخيالٌ والتباساتٌ شيطانيّة على حدّ تعبير بعض العرفاء أنفسهم، تماماً كما يتصوّر الفيلسوف أنّه يقيم دليلاً عقليّاً، ولكنّه وهم دليل، وليس سوى مغالطة، كما أنّه ليس كل من ادّعى أنّه عارفٌ أو قيل عنه بأنّه عارفٌ، فهو عارفٌ في واقع الحال.

ثانياً: يحاول بعض أنصار العرفاء أن يجعلوا هذه المشكلة كامنةً في مرحلة الصحو بعد المحو، بمعنى أنّ العارف عندما يعود من حالته التي كان عليها ويريد أن يصوغ ما شعر به على شكل مفاهيم، فهو بالضرورة سوف يستخدم نظامه المفاهيمي والعقلي للصياغة، وحيث إنّ العقل لا يمكنه تحمّل تلك الأمور، فقد يقع الخطأ في البيان، وهذه الفكرة جيّدة ومقنعة في بعض الحالات، لكنّها غير مقنعة في حالات أخَر، فإذا صاغ العارفُ الآخر كشوفاته بنمط أصالة الماهية فلماذا لا يلتفت العارف الأوّل لهذه الصياغة ويستبدل صياغته بها؟ بل لماذا يقيم الأدلّة على اعتباريّة الوجود وهو حال إقامته للأدلة يكون قد تصوّر أصالة الوجود لردّها؟ فنظامه الذهني غير عاجز إذاً عن تصوّر أصالة الوجود، إنّ هذه الأجوبة غير مقنعة في كلّ الحالات، إلا إذا بنى الإنسان تعامله مع العرفاء على حسن الظنّ الدائم بهم. نعم هذا مقبول أحياناً في العرفاء غير

الفلاسفة، لا في العرفاء الفلاسفة كالسهروردي والملاصدرا، فتأمّل جيداً.

ثالثاً: لقد كتبتُ في دراسة متواضعة لي قبل حوالي العقد من الزمن، أنّ العرفان له جانبان: جانب روحي، وهو جانب مهم للغاية ومفيد جدّاً، وإنّني أدعو له دائماً وأؤمن به إيماناً عميقاً. وجانب معرفي وهو الجانب الذي يدّعي إمكان معرفة الأشياء عبر الكشف، وقلت هناك بأنّني لم أجد شيئاً مقنعاً يثبت هذه الدعوى الثانية، كما أنّني لست عارفاً لكي أعيشها، لهذا لا يمكنني شخصيّاً التأكّد أساساً من أنّ العرفاء كانت لديهم كشوفات، وليس توهّمات ناتجة عن تفاعلات العقل الباطن، فما ظنّوه كشفاً حقيقيّاً (وليس الكشف الصوري القائم على رؤية الأشياء، فهذا لا علاقة له بالكشف الحقيقي القائم على العلم الحضوري فليلاحظ ذلك جيّداً دفعاً للالتباس)، فسؤالكم موجّه لمن ينتصر للعرفاء في هذا الجانب. ولعلّ ما أثرتموه يصبّ في نهاية المطاف في تصحيح وجهة النظر التي كنتُ بحثتها سابقاً، ويمكنكم في هذا الصدد مراجعة كتابي المتواضع (مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وتأمّلات، والصادر عن مؤسّسة الانتشار العربي في بيروت، عام ٢٠٠٧م).

٢٤٨. قوس الصعود والنزول في الفلسفة

السؤال: إذا كان الوجود تشكيكيّاً ومتجلّياً حسب المراتب الوجوديّة وأثناء قوس النزول تتجلّى الوجودات حسب سعتها الوجوديّة، إذاً كيف لهذا الموجود أن يأخذ سعة جديدة ويبدأ بالصعود أثناء قوس الصعود، ولماذا لم يتجلّ أثناء قوس النزول حسب سعته الوجوديّة الحقيقيّة الكامنة فيه؟

● لم أفهم بشكل دقيق كلامكم، لكن ما يريده بعض الفلاسفة والعرفاء من

الفكرة هو أنّ الحقيقة الوجودية الواحدة، وهي الحقّ تبارك وتعالى، عندما تظهر يبدأ ظهورها قويّاً ثم يحصل التنزّل، بلوغاً إلى عالم المادّة الذي هو عندهم عالم الفرق والتلاشي، وبعمليّة التجلّي هذه يكون العالم وفق تسميتنا ويوجد، وتأخذ الأمور حدودها الوجوديّة. وقوس الصعود عودٌ لنقطة الانطلاق.

دعني أشبّه ذلك بمثال (اليويو)، عندما أقوم برمي الكرة الصغيرة المربوطة بهذا الحبل في يدي، فهي تنطلق بقوّة لتصل إلى أبعد نقطة عن مركز الانطلاق ـ وأبعد نقطة هي المرحلة التي تكون فيها الكرة في أضعف قوّة دفعيّة وحركيّة ـ ثم تقفل راجعةً، (وإليه ترجعون) (وإليه المصير). هذا التشبيه يمكن قياسه على فكرة علاقة الله بالعالم من وجهة نظر هذا الفريق من الفلاسفة.

ولكي أوضح الفكرة أكثر يمكن أن نأخذ رؤية بعض أنصار المذهب الذرّي، فهم يرون العالم بغير الطريقة التي نراها نحن، كأنّما يملكون جهازاً يُرى فيه العالم عبارة عن ذرّات لا متناهية تسبح بطريقة رهيبة، وليس العالم عندهم عبارة عن كرة أرضية أو نجوم أو قمر، إنّه بشكل آخر أدقّ من ذلك، إنّه مادّة وذرات مع حركة لا متناهية تملأ الكون ضجيجاً لا تسمعه آذاننا، وكلّما تموضعت الذرات بطريقة خاصّة وحصلت حركة معيّنة تراءى لنا خلقٌ جديد اسمه الحيوان، أو النبات أو الجماد أو زيد أو عمرو، فليس هناك عندهم صور نوعية أو ماهيات للأشياء، بل ما يسمّى ماهيات ليس عندهم سوى عناوين وأسماء اخترعها العقل والذهن البشري لتصنيف الأشياء من حوله، والفوارق بين الأشياء التي من حولنا فوارق عرضيّة عندهم ـ وليست ذاتية ـ تتبع تموضع المادّة والحركة.

هذا الوجه الآخر للعالم (وهو أشبه بعالِم الكمبيوتر في رؤيته لما في داخل

الكمبيوتر، والتي تختلف عن رؤيتي أنا البسيطة لما تظهره لي الشاشة)، هو ما يقول الفلاسفة بأنّهم يحاولون اكتشافه بالعقل ويحذّرون الناس من أنّ ما يتراءى لنا هو ظواهر خادعة، وللحقيقة الوجودية لبٌّ آخر غير ظاهر لنا. وعليه، فكلّ شيء مرّ في رحلة النزول بالعوالم المختلفة، لكن رحلة النزول تختلف عن رحلة الصعود.

٢٤٩ ـ هل نحن في عصر الظهور؟ وما قصّة علامات الظهور؟

السؤال: أودّ أن أستوضح من جانبكم الكريم عن موضوع اقتراب الظهور المبارك للإمام الحجّة صلوات الله عليه، وما قصّة علامات الظهور؟ وما الصحّة فيها؟

● لا أريد أن أطيل كثيراً في هذا الموضوع، لكن إذا أردنا أن ندرس علامات الظهور، فهناك عدّة مستويات للمطالعة:

المستوى الأوّل: إثباتها التاريخي والحديثي، وهذا موضوع طويل جدّاً، لكن ما يمكنني قوله هو أنّ الكثير من روايات علامات الظهور ضعيفٌ من حيث مصدره الحديثي والتاريخي، أو ضعيفٌ من حيث سنده ورواته، أو ضعيف من حيث متنه ومحتواه، أو ضعيف من أكثر من جهة. والمؤسف أنّنا لم نشهد حتى الآن ـ حسب معلوماتي المتواضعة ـ مشروعاً متكاملاً لدراسة هذه الأمور كلّها من زاوية التحقيق التاريخي والحديثي، وفقاً للمدارس التاريخية والحديثية المختلفة، فما زال هذا الموضوع في إطار المعالجات الأوليّة.

وعلى سبيل المثال، فقد حقّق الشيخ محمّد آصف محسني المتخصّص في علم الرجال والحديث، وتلميذ الإمام الخوئي، حقّق روايات علامات الظهور

الموجودة في بحار الأنوار، والتي تبلغ ١٧٣ رواية، فبلغ عدد الروايات الصحيح والمعتبر سنداً عنده منها ـ وهو من المتشدّدين نسبيّاً في الأسانيد ـ خمس روايات فقط، (طبعاً هناك جزء من مجموع الروايات التي في البحار لا تتحدّث مباشرةً عن علامات الظهور، ومع ذلك أوردها صاحب البحار في هذا الباب في المجلّد الثاني والخمسين)، وقد سمعتُ شخصيّاً من أحد أساتذتي في علم الرجال ـ ولعلّه يتحرّج اليوم من ذكر اسمه ـ أنّ أغلب روايات آخر الزمان ضعيفة السند، هذا ما سمعته منه عندما سألته في مدينة قم عن هذا الموضوع قبل ثمانية عشر عاماً تقريباً.

وحتى الجهود التي بذلها بعض العلماء كانت تدور في محورين:

المحور الأوّل: جمع النصوص وتنظيمها وترتيبها واستخراجها من مصادرها، مع الاهتمام أيضاً بالمصادر غير الشيعيّة، فيما روته حول الملاحم والفتن وأخبار آخر الزمان، وهذا جهدٌ كبير وعظيم يُشكر هؤلاء عليه، وهو يشكّل مقدّمة ضرورية للغاية لأيّ عمل بحثي لاحق. ومن أبرز من اشتغل على هذا الأمر في قضيّة الإمام المهدي عامّة، الشيخ علي الكوراني العاملي.

المحور الثاني: فهم هذه النصوص، وتحليلها وفلسفتها، كما فعل هنا على سبيل المثال الشهيد السعيد السيد محمد صادق الصدر رضوان الله تعالى عليه في موسوعته المعروفة، وفعل ذلك ولو بشكل أقلّ سعةً غيرُه من العلماء.

أمّا دراسة هذه النصوص الحاكية عن علامات الظهور من زاوية توثيقية، وإثبات أنّ النبي وأهل بيته قالوها فعلاً، وأيّ حديث ثابت وأيّه ليس بثابت؟ فهذا عملٌ لم يحصل بالشكل المطلوب حتى الآن، وحبّذا لو يُصار إلى القيام بخطوات جادّة في هذا الإطار.

المستوى الثاني: فهم نظام عمل علامات الظهور وفقاً للنصوص نفسها، بمعنى أنّ هناك في النصوص مجموعة مهمّة من الروايات تحكي عن أنّ العلامات على نوعين: حتمية وغير حتمية. وأكثر العلامات الموجودة في الروايات هي علامات غير حتميّة بالمفهوم الكلامي، ومعنى ذلك أنّه من الممكن أن لا تقع، وأن لا يكون لها ربط بموضوع الظهور حتّى لو وقعت، وبعض الروايات تذكر العلامات الحتمية، ولا تزيدها عن عدد أصابع اليد.

إنّ فهم نظام عمل علامات الظهور وموقعيّتها مهم أيضاً، لاسيما في ضوء نظرية البداء التي يؤمن بها المذهب الإمامي، فإنّ هناك في النصوص والكلمات ما يشير إلى جريان قانون البداء في أكثر العلامات.

المستوى الثالث: وهو مستوى التطبيق، فلو حصل شيء ما موجود في النصوص الحديثية، فهل يمكنني أن أطبّق النصّ على هذا الشيء وأقول بأنّ العلامة قد حصلت؟

هذا مشكل في كثير من الأحيان. كلّ ما في الأمر أنّه بإمكاني الظنّ أو التخمين، فلو قال: ستقع حرب في البلد الفلاني، ووقعت اليوم هذه الحرب، فهل هذا يعني أنّ هذه الحرب التي وقعت اليوم هي نفسها مقصود الحديث أم المقصود هو حرب أخرى ستقع لاحقاً؟ غالباً ما تأخذنا التشابهات نحو نتائج غير صحيحة، فإنّ الكثير من علامات الظهور عندما نأخذ كلّ واحدة لنفسها سنجد أنّها قابلة في العادة للتكرار، مثلاً أنت تقول بأنّ بلاد الشام تسقط في يد السفياني، مع أنّنا لو راجعنا التاريخ سنجد مرات عدّة ـ مثلاً ـ سقطت فيها بلاد الشام في يد تيارات متشدّدة معادية للشيعة، ألا يعتبر الشيعة أنّ مثل السلاجقة والأيوبيين والمماليك والعثمانيين كانوا متشدّدين قساةً على التشيّع، وقد حكموا

هذه البلاد عدّة مرّات؟ ولعلّ هناك من احتمل أنّهم السفياني مثلاً. وأنت تقول: النفس الزكيّة، وهو عنوان يصلح لتطبيقه على عشرات، وبعض المهتمّين المعاصرين بقضايا الظهور من العلماء احتمل في كتابه أنّ الذي يقتل بظهر الكوفة هو السيد محمّد باقر الصدر، ولكنّه بعد أن تحوّلت آراؤه حذف اسم السيد محمد باقر الصدر من الطبعة السابقة، ليضع مكانه اسم السيد محمّد باقر الحكيم في الطبعة اللاحقة، هذه أمور لا نهاية لها وتفتح على احتمالات كثيرة، فينبغي التنبّه لمثل هذا الوضع.

والمراجع للجهود والكلمات المبحوثة في قضايا علامات الظهور خلال نصف القرن الأخير، أو ما يتناقل هنا وهناك يجد أشياء غريبة فرضها التأوّل والتكلّف، ولنِعْمَ ما ذكره السيد جعفر مرتضى العاملي حين قال: «وعلامات الظهور هي أشياء محدّدة قالها النبيّ والأئمة عليهم الصلاة والسلام، لأجل الربط على قلوب شيعة أهل البيت عليهم السلام، وهم يواجهون التحدّيات والشبهات والضغوطات الهائلة. فإذا انطبقت انطباقاً صريحاً فلا إشكال، وإلا فنحن لسنا بحاجة إلى محاولة تمحّل الانطباق والتماس التأويلات بشكل غير ظاهر» (مقالات ودراسات: ١١٤، نشر المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٣م).

وفعلاً هو تمحّل في الانطباق وتكلّفٌ في التأويلات، بل في بعضها من الطرائف ما فيه، وأذكر هنا على سبيل المثال ما أشار إليه الشيخ حسين علي منتظري رحمه الله من احتمال أن تُقرأ كلمة السفياني بإبدال النون تاءً مثنّاة، فتصبح السفياتي، وتعني الثورة الماركسية العالميّة، وإن عاد وردّ هذا الاحتمال (راجع: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ١: ٢٣٦).

المستوى الرابع: التوقيت، وهو منهيٌّ عنه في بعض النصوص، فأن نتنبّأ بعلامات الظهور أو بقربه مسألة، وأن نتحدّث عن وقت معين بالدقّة وأنّه سيخرج الإمام في هذا الوقت مسألة أخرى، ومهما بلغ الحال بنا فلا يصحّ أن نخوض في قضيّة التوقيت؛ لأنّ النصوص ـ ومنها بعض الروايات الصحيحة ـ تؤكّد ستر مسألة الوقت عن الناس.

وأذكر أنّ أحد العلماء البارزين في جبل عامل كان قد زاره صديقٌ لي في حدود عام ١٩٨٨م، وسأله مستشيراً حول الذهاب إلى فرنسا لطلب العلم، فقال له ذلك العالم رحمه الله: لا داعي لذلك؛ فإنّ الإمام يخرج من الآن إلى حدود أربع سنوات، فلا داعي لهذه العلوم!

لو راجعنا التاريخ، سنجد بعض العلماء يحدّث عن أنّ عصره هو عصر الظهور، فهذا السيد ابن طاووس يقول لابنه: «واعلم يا ولدي محمّد، كمّل الله جلّ جلاله بلقائه سعادتك وشرّف ببقائه وحسن إرادته منزلتك وخاتمتك، أنّني لولا آية في كتاب الله المقدّس ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ لكنت قد عرّفتك ووثقتك أنّني أدرك أيام ظهوره الكامل وأدخل تحت ظلّه الشامل، فهذا أوان ظهور تلك الشموس وزوال الضرّ والبؤس إن شاء الله، فإن تمّم الله جلّ جلاله لي ما أؤمله من هذه الآمال فقد كمل لي تحف الشرف والإقبال، وإن أراد انتقالي فالأمر إليه جلّ جلاله، وله جلّ جلاله في تدبير آمالي» (كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٥٤، الفصل رقم ١٥١). ونحن نعرف أنّ السيد ابن طاووس قد توفي عام ٦٦٧هـ أي قبل حوالي ثمانمائة عام، وهو يقول بأنّه لولا لوح المحو والإثبات لأعلمتك بأنّ هذا العصر هو عصر الظهور. ومثل هذا النصّ نصوص أخرى لعلماء آخرين لا داعي للإطالة باستعراضها.

كما ورأينا في حياتنا العشرات من الأشخاص الذين طبّقوا علامةً هنا وأخرى هناك، ثم بان الخطأ وأنّها كانت مجرّد ظنون وتخمينات واستنسابات ليس عليها دليلٌ من عقل أو نقل، أو أنّه جرى عليها البداء على أحسن الأحوال، لهذا فإنّي لا أعرف إذا كنّا في عصر الظهور أم لا؟ إنّ الأمل يحدونا جميعاً أن تظهر دولة الحقّ، ولكنّني أقولها بصراحة ووضوح: لست أعرف حتى ما إذا كنّا في عصر الظهور، فضلاً عن أن أحدّد ذلك. ولعلّ قولي هذا ناتج عن جهلي وقصور علمي، والعلم عند الله.

٢٥٠. هل يتأثر الموقف من التعدّدية الدينية بالقيمة المنطقية للاستقراء؟

السؤال: ذكرتم في بعض محاضراتكم المخصّصة لموضوع التعدّدية الدينية، أنّ لأصحاب التعدّدية الدينية يقينهم الخاصّ، وهو اليقين الإستقرائي، الذي يتميّز عن اليقين الأرسطي. شيخنا الكريم: هل يتأثر هذا اليقين الإستقرائي، لو تمّ رفض الاستقراء أساساً؟ وحضرتكم تعلمون بأنّ الفيلسوف كارل بوبر يقول بأنّ الإستقراء خرافة، مع العلم بأنّ لهذا الفيلسوف حضوراً معتدّاً به في أوساط التعدّديين. فما هو تعليقكم على هذا الأمر.

● كلّما تراجع اليقين عن صورته الأرسطيّة انفتحت آفاق جديدة للتعدّديين المعرفيّين، وهذا معناه أنّه كلّما ابتعدنا عن الحدّ الأقصى لليقين وأخذنا بالنزول انفتح مجال التعدّديّة المعرفيّة أكثر، فإذا اقتربنا من النزعة الترجيحيّة التي مال اليها كثيرون ومنهم بعض مفكّري المدرسة الوضعيّة، والتي ترى أنّ نتائج البحث العلمي لا تعطي سوى ترجيح فرضيّة على أخرى (أي شيء أشبه بالظنّ في اصطلاحنا)، فهنا سوف يرى التعدّدي أنّ مجاله صار رحباً؛ لأنّ الجزميّة

المعرفيّة التي قد تسمح بولادة الإقصاء المعرفي والنزعة الأحاديّة سوف تتلاشى.

وعندما نأتي لفلاسفة الشك أو نتعامل مع فيلسوف مثل كارل بوبر، فمن الطبيعي أكثر أن تشكّل رؤيته النقديّة لليقين فسحة جديدة للتعدّديين المعرفيين.

معنى هذا الكلام، أنّ التعدّديين يكفيهم فتح كوّة في جدار الجزميّة اليقينية، وهذا ما يحصل عندهم من خلال مثل اليقين الإستقرائي، فإذا دخلت التعدّدية مجال الدين، فسوف تكون نظريّة اليقين الإستقرائي واحدة من أقرب النظريّات إلى التعدّدية الدينية؛ لأنّها تلغي الأحادية من جهة فتكرّس التعدّدية، وفي الوقت عينه هي تسمح ببقاء ضربٍ من اليقين الاطمئناني بحيث لا يتعرّض الدين ـ في معرفيّاته ـ للتلاشي والشك، لكن لو نزل التعدّدي المعرفي نحو الشك فسينفتح مجال التعدّدية أكثر، لكن سيكون ذلك بالنسبة للدينيّ الذي يبغي التعدّدية الدينية والجمعَ بين مفهومَي: التعدّد والدين، والحرص عليهما معاً.. سيكون ذلك بالنسبة إليه مشوباً بالخطر. وهذا ما يجعل مثل اليقين الاستقرائي من أكثر أشكال اليقين تناغماً مع الدين من جهة والتعدّدية من جهة ثانية.

٢٥١ـ علاقة قصّة إحياء الطيور لإبراهيم بشبهة الآكل والمأكول الفلسفية

السؤال: في موقعكم المبارك وفي قائمة الأسئلة والأجوبة، وبالتحديد الأسئلة القرآنية والحديثية، يوجد هذا السؤال «تساؤلات حول طلب النبي إبراهيم رؤية كيفية إحياء الموتى من الله سبحانه»، والسؤال الذي أودّ طرحه هنا يتعلّق بهذه الآية، وأعتقد أنّ له علاقة بموضوع الآية، وقد قرأته في إحدى المقالات لأحد المشايخ، وهذا هو مضمونه: إنّ لسؤال نبيّ الله إبراهيم عليه السلام لله تعالى حول إحياء الأموات وإماتة الأحياء علاقة بموضوع شبهة (الآكل والمأكول)،

وهي شبهة فلسفية معروفة. حيث في إحدى المرّات ذهب نبي الله إبراهيم لأحد الأماكن، فوجد مجموعة من الأسود يثب بعضها على الآخر، فيأكله، فلنفرض أنّ الأسد رقم ١، يثب على الأسد رقم ٢، فيأكله، فيأتي الأسد رقم ٣، فيأكل الأسد ١، بعد أن أكل الأسد رقم ٢، وهكذا مجموعة من الأسود يأكل بعضها بعضاً.. وليس شرطاً أن يأكل الأسدُ الأوّل الأسدَ الثاني بكامله، فقط قضمة أو بعضاً منه. بغض النظر عن واقعيّة القصّة، المهم لو أننا طبّقنا شبهة الآكل والمأكول على هذه القصّة، فسوف يكون هناك اختلاط بين أنواع هذه الحيوانات (الأسود)، ولو طبّقت على بني البشر مثلاً، كأن يموت إنسانٌ مؤمن، فتنبت شجرة تفاح فرضاً في مكانه، فنلاحظ أنّ مكوّنات هذه الشجرة هي من الإنسان المؤمن ومادّته العضوية بالذات، فيأتي إنسان كافر ويأكل تفاحة من هذه الشجرة، فسيصبح جزءاً من الإنسان المؤمن في جسم الكافر، وهكذا تسري الحالة من بدء خلق الإنسان إلى يوم القيامة، حيث كلّ الأجساد متداخلة، وإلى هذا يشير الخيام بقوله: كلّ ذرات هذه الأرض كانت أوجها كالشموس ذات بهاء، أجل عن خدك الغبار برفق فهو خدّ لكاعب حسناء. أي يقول الخيام: إذا أردت أن تزيح الغبار عن خدّك فترفّق في ذلك؛ لأنّه قد يكون خداً لامرأة حسناء، تكوّنت فيك بعد دورات ودورات في هذه الحياة، وأنّ هذا التراب هو ذرّات تلك الحسناء.

نعود إلى قول نبيّ الله إبراهيم عليه السلام فهو طلب من الله أن يريه كيف يرجع الأجساد إلى وضعها الطبيعي، كلّ جسد على حدة وبكلّ خصوصيّاته، دون أن يختلط بجسدٍ آخر.. وفي هذه الأثناء، قال الله تبارك وتعالى له: خذ أربعة أنواع من الطير واذبحهنّ واخلطهنّ بريشهنّ ولحمهنّ وضع كلّ جزء من هذا الخليط على جبل معين، ثم ادعُ تلك الطيور التي ذبحتها في البداية بأسمائها، فسوف

تلاحظ بأنها تتجمع وتأتيك كما شاهدتها أوّل مرّة قبل الذبح، وهكذا يكون فعل الله يوم يبعث الناس من قبورهم، سواء تفرّقت الأعضاء والأجساد، وسواء ماتت في برّ أو بحر أو في أيّ كوكب أو مجرّة، فسوف يأتي بها الله، ويعيدها نشأتها الأولى، أي النشأة الدنيوية. أرجو منكم فضيلة الشيخ أن تعطونا رأيكم الشريف بهذا الكلام. وهل هو صحيح أم مجانبٌ للصواب؟

● **أولاً**: الرواية التي أشرتم إليها موجودة فعلاً وهي معتبرة من حيث السند وفقاً للكثير من النظريات الرجالية، لكنّها رواية آحادية. ونصّ الرواية هو: عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لما رأى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض التفت فرأى رجلاً يزني فدعا عليه فمات، ثم رأى آخر فدعا عليه فمات. حتى رأى ثلاثة فدعا عليهم فماتوا، فأوحى الله عز وجل إليه: يا إبراهيم دعوتك مجابة، فلا تدعو على عبادي فإنّي لو شئت لم أخلقهم، إني خلقت خلقي على ثلاثة أصناف، عبداً يعبدني لا يشرك بي شيئاً فأثيبه؛ وعبداً يعبد غيري فلن يفوتني؛ وعبداً يعبد غيري فأخرج من صلبه من يعبدني. ثم التفت فرأى جيفةً على ساحل البحر بعضها في الماء وبعضها في البرّ، تجيء سباع البحر فتأكل ما في الماء، ثم ترجع فيشتمل بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضاً، ويجيء سباع البرّ فتأكل منها فيشتمل بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضاً، فعند ذلك تعجّب إبراهيم مما رأى وقال: يا ربّ أرني كيف تحيي الموتى، هذه أممٌ يأكل بعضها بعضاً، قال: أو لم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئنّ قلبي ـ يعني حتى أرى هذا كما رأيت الأشياء كلّها ـ قال: خذ أربعة من الطير فقطّعهن، واخلطهن كما اختلطت هذه الجيفة في هذه السباع التي أكل بعضها بعضاً فخلط، ثم اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً، ثم ادعهنّ يأتينك سعياً، فلما دعاهنّ أجبنه، كانت الجبال عشرة.

قال: وكانت الطيور الديك والحمامة، والطاووس والغراب» (بحار الأنوار ١٢: ٦١؛ وعلل الشرائع ٢: ٥٨٥ رقم ٣١).

ثانياً: لو لاحظنا الرواية في نصّها المتقدّم الذي يعدّ الأقوى سنداً ومصدراً، لوجدنا أنّ الصورة التي قدّمها الله تعالى لإبراهيم كي يشرح له كيفية معالجة مشكلة الآكل والمأكول لا تتطابق مع المشكلة نفسها، فشبهة الآكل والمأكول لا تقوم على مبدأ الاختلاط، بل تقوم على مبدأ التداخل، وفرقٌ بينهما، فالاختلاط هو ما قاله الله لإبراهيم في شأن الطيور، حيث قال له: قطّعها واخلطها حتى لا تستبين، ثم ارم كلّ جزءٍ على جبل، فالله هنا ميّز كلّ قطعة فالتأمت مع سائر قطع كلّ حيوان المنتشرة على سائر الجبال، وهذا شيء لا علاقة له بشبهة الآكل والمأكول؛ لأنّ مشكلة الشبهة أنّ المأكول يتداخل مع الآكل ولا ينفصلان، فصار جزء المأكول جزءاً من الآكل، فمع من يُبعث؟ أمع الآكل أم مع المأكول؟! وأين يبعث لو كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً أفي الجنّة أم في النار؟! لا أنه وضع إلى جانبه بطريقة لا تمييز فيها، فمبدأ الاختلاط لا يساوق مبدأ التداخل الذي هو أساس مشكلة شبهة الآكل والمأكول، فلا أجد الرواية لو تأمّلناها متناً تحلّ مشكلة شبهة الآكل والمأكول، حيث إنّه لا عين ولا أثر للحلّ في قصّة الطيور، فكيف اقتنع إبراهيم بالحلّ من خلال الطيور لو كانت مشكلته هي الآكل والمأكول؟!

ولكن لو فهمنا من قصّة الجيفة التي على البحر أنّ إبراهيم لم تكن مشكلته الآكل والمأكول، بل مشكلته اختلاط أجزاء الحيوانات ببعضها نتيجة التآكل، فحيوانات البحر قسّمت بالأكل قطع الجيفة التي في البحر، ثم حصل تآكل بين حيوانات البحر نفسها، وهذا ما حصل مع حيوانات البرّ، وفي هذه الحال تضيع

الجيفة، فلا نقدر على تمييز أين صارت أجزاؤها؟ فما في بطن كلّ حيوان هو طعام مختلط من الجيفة ومن لحم سائر الحيوانات المتصارعة، وسؤال إبراهيم هو كيف سيتمّ تمييز قطع الجيفة التي اختلطت داخل حيوانات البحر والبرّ، لا أنّه يسأل عن شبهة الآكل والمأكول.

ولتشبيه الموقف يمكن إعطاء المثال التالي: أنا أعطيت زيداً وعمرواً خمسة دنانير، فأخذ بكرٌ من زيد دينارين، ثم أخذ خالد من عمرو دينارين، ثم أخذ سعيد من خالد ديناراً، وأخذ جمال من بكر ديناراً، وأخذ فؤاد من بكر ديناراً ومن خالد ديناراً، وكلّ واحد منهم كانت في جيبه دنانير أخرى له، السؤال كيف نميّز الدنانير الخمسة التي أعطيتها أنا لزيد وعمرو؟ هذا هو سؤال إبراهيم، وهذا السؤال يتناسب مع جواب الله تعالى عبر الطيور.

ولعلّ ما سبّب تصوّر إقحام فكرة الآكل والمأكول في البَين هو تعبير إبراهيم بأنّه يأكل بعضها بعضاً، مع أنّ هذا التعبير عندما نضمّه إلى طريقة الجواب وتعبير الاختلاط الوارد بعد ذلك نفهم منه أنّ الموضوع ليس بالضرورة شبهة الآكل والمأكول، وإنّما هي شبهة كيف يمكن لله أن يميّز جثّة الميت التي انتشرت ويجمع أعضاءها مرّةً أخرى، وقصّة الطيور تؤكّد مبدأ الجمع والتمييز في مقابل مبدأ التفريق والاختلاط، وهو ما قد يشبه قوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوّي بنانه﴾ (القيامة: ٣ ـ ٤)، فلا أجد الرواية ظاهرةً في الحكاية عن قصّة الآكل والمأكول المطروحة في كلمات الفلاسفة والمتكلّمين، بصرف النظر عن أصل هذه الشبهة ومديات صحّتها.

وخلاصة القول: إنّه لو كان سؤال إبراهيم عن الآكل والمأكول لما كانت قصّة الطيور حلاً لمشكلته، أمّا لو كان سؤاله عن التمييز والجمع فقصّة الطيور هي

الحلّ المناسب لذلك، وفقاً لاعتماد الخبر الذي حكته لنا هذه الرواية، وإلا فإنّ الآية القرآنية لا تحكي لنا أبداً عن قصّة الآكل والمأكول كما هو واضحٌ منها.

٢٥٢. هل اختلال النظريّة الفلسفية في التوحيد مثلاً يفضي إلى بطلان النتائج الفقهية للعالِم نفسه؟

السؤال: أودّ أن أسأل عن معرفة التوحيد، لكن قد لا أجيد الصيغة الصحيحة في طرح السؤال. يقال: إنّ ما يُبنى على باطل فهو باطل. إذا كان العالم ـ سواء الفيلسوف أم الصوفي أم من أهل العرفان ـ بنى عقيدته في التوحيد على مثل: وحدة الوجود في عين ذاته أو الحلول والاتحاد أو الوحدة في عين الكثرة، هل تتأثر جميع العلوم كالمسائل الفقهيّة بالخلل الموجود في التوحيد؟ بعبارة أخرى: سمعت ذات مرة من عالمٍ كبير في قم المقدّسة، وهو يُدرِّس الفلسفة وغيره.. يقول: إذا اختلّ التوحيد على عالمٍ يختلّ حتى الفقه؟ وقبل هذا بفترة قال: إنّهم يُدرّسون (فصوص الحكم) ويتعاملون معها مثل الفيزياء والكيمياء، وهو يقصد أنّهم ليسوا على ديننا، ومع ذلك ندرّس لهم نظريّاتهم، بحيث يأخذون من فصوص الحكم ما يوافق القرآن ويتركون ما يتعارض معه. السؤال: إذا كان ابن عربي في نظر البعض منحرفاً عقائديّاً، هل يصحّ أن يأخذ العالِم من علمه، خصوصاً في التوحيد، على أساس أنّه إذا اختلّ التوحيد على العالِم يختلّ عنده حتى علم الفقه؟

● هناك مجموعة نقاط ينبغي علينا التمييز بينها وفصل الأمور عن بعضها حتى لا تتداخل الأمور علينا:

أولاً: لا شكّ في تأثير العلوم المختلفة على بعضها بعضاً، فالرياضيات تؤثر

على الفيزياء، والفلسفة تؤثر على العلوم الدينية، وعلم الكلام يؤثر على الفقه، وعلم أصول الفقه يؤثر على علم الفقه أيضاً، وعلم التاريخ يؤثر على علم الحديث وبالعكس، فتأثيرات العلوم على بعضها أمر متفق عليه من حيث المبدأ، بل هناك علوم تمثل أساساً لعلوم أخرى، لهذا تعتبر بالنسبة إليها أصلاً موضوعاً كما يسمّيه المناطقة، وهناك أيضاً تقسيم آخر استخدمه الدكتور عبد الكريم سروش كثيراً، وهو تقسيم العلوم إلى علوم منتِجَة وعلوم مستهلِكة، فهناك علوم تنتج الأفكار، وهناك علوم أخرى تقوم بتوظيف هذه النتائج في مجالها، وهذا كلّه صحيح من حيث المبدأ، ولا أظنّ أنّ أحداً يناقش في هذا.

ثانياً: إنّ ما قلناه عن العلاقة بين العلوم يجري بعينه في العلاقة بين المسائل داخل العلم الواحد أو بين علمين، فقد تكون هناك مسألة فلسفيّة تؤثر في مسائل فلسفيّة أخرى، مثل نظريّة أصالة الوجود التي تؤثر في فهم نظرية الحركة بشكل قوي، وتؤثر أيضاً في مباحث العلّة والمعلول وتحديد ملاك الاحتياج للعلّة. وهكذا في علم أصول الفقه فإنّ نظريّة جعل الطريقيّة التي ذكرها الميرزا النائيني تؤثر في مباحث التعارض بين الأخبار، كما تؤثر في العلاقات بين الأمارات والاستصحاب وسائر الأصول المحضة مثلاً وهكذا. وهذا أيضاً يبدو لي أمراً متفقاً عليه، يشعر به كلّ مشتغل بالمجال العلمي والفكري.

ثالثاً: يوجد هنا سؤالان أساسيّان وعندهما تقع معركة الآراء:

السؤال الأوّل: هل تؤثر العلوم ببعضها بطريقة شاملة، أم أنّ التأثيرات موضعيّة؟ فهل علم الرياضيّات مثلاً يؤثر في الفيزياء بشكل شامل، بحيث كلّ مسألة فيزيائية نحن بحاجة فيها لقواعد الرياضيات؟ وهل علم الحديث يؤثر في الاجتهاد الفقهي في كلّ مسألةٍ مسألة أم أنه يؤثر في بعض المسائل؟

السؤال الثاني: هل تأثيرات العلوم على بعضها ذات طرف واحد أم هي تأثيرات متبادلة؟ هل علم الرياضيات يؤثر في الفيزياء وكذلك الفيزياء تؤثر في الرياضيات أم أنّ هناك علوماً تؤثر وعلوماً تتأثر؟ وإذا كان الأمر كذلك فأيّ العلوم هو المؤثّر ولماذا وأيّها هو المتأثر ولماذا؟ وما هي المعايير لذلك؟

معركة الرأي في نظرية القبض والبسط للدكتور سروش مثلاً، تكمن ـ في تقديري ـ في هذين السؤالين بالدرجة الأولى، فإذا كان التأثير شاملاً، وقلنا في جواب السؤال الثاني بأنّ هناك علوماً تؤثر وعلوماً تتأثر، فهذا معناه أنّه مع فرض العلوم الدينية علوماً مستهلكة ـ كما يرى سروش ـ ستكون العلوم الدينية متأثرة بالعلوم البشرية غير الدينية، دون العكس، وهذا يعني أنّ أيّ تغيّر يحصل في العلوم البشرية سوف يحدث تحوّلاً في الفهم الديني والعلوم الدينية. ولكنّني أجد أنّ إثبات شموليّة التأثير أمر بالغ الصعوبة، وهو مجرّد دعوى.

رابعاً: تأثير علم في آخر يمكن أن يكون بشكلين:

الشكل الأوّل: أن يحدث العلم الأوّل مناخاً فكريّاً يفكّر في داخله العالم بالعلم الثاني، فنحن عندما ندرس الفلسفة مثلاً فسوف يملك الدارس الفلسفي عقلاً وذهنيّةً تتأثر بالتفكير الفلسفي، وسوف يحمل معه هذه الذهنية إلى علم أصول الفقه مثلاً، فتترك هذه الذهنية تأثيراتها في الاجتهاد الشرعي، على خلاف الحال في شخص آخر بعيد كلّ البعد عن المناخ الفلسفي وطرائق وسياقات التفكير العقلي، ففي هذه الحال سوف يلج تحليل النصوص الدينية بذهنية مختلفة.

هذا النوع من التأثير سأسمّيه التأثير المناخي. وهذا النوع من التأثير حاصل بالتأكيد في العلوم الدينية، فكلّما اقتربت علاقة علم بعلم آخر صار التأثير

المناخي أقوى، مثل الفلسفة والكلام، الفلسفة والاجتهاد الشرعي، اللغة والفقه، التاريخ وأصول الفقه، التاريخ والحديث، الكلام وعلم الملل والنحل وهكذا. فإذا أخذنا شخصاً يعيش ذهنية الفلسفة الصدرائيّة أو المشائيّة أو العرفان أو التصوّف فمن الطبيعي ـ عندما يلج نطاق التعامل مع النصوص ـ أن يترك هذا الأمر تأثيراته على مجمل قراءاته للنصّ الديني.

ولا أعني بذلك الشموليّة، بمعنى ليس من الضروري في كلّ مسألة يعالجها في فهم النصّ الدينية أن تترك السياقات والمناخات تأثيراتها فيها، بل القضيّة تتبع درجة بُعد وقرب الموضوع الذي يعالَج من ذاك المناخ الذي تأثر به قبل دخوله مجال تحليل النصوص، ففرقٌ بين الفيلسوف الذي يريد أن يفسّر حديثاً يقول مثلاً: صلّ الظهر عند الزوال، وذاك الفيلسوف الذي يريد أن يفسّر حديثاً يقول: إنّ الأطفال يوم القيامة يكلّفون برمي أنفسهم في النار فإذا فعلوا دخلوا الجنّة والا عصوا الله وعاقبهم. إنّ الحديث الثاني موضوعه ومادّته أقرب إلى مجال اشتغال الفيلسوف، لهذا يترقّب أكثر أن تترك رؤيته الفلسفيّة ومناخه العقلي تأثيراً على طبيعة فهمه لهذه القضيّة، بخلاف المثال الأوّل. والعكس أيضاً صحيح، فلو دخل فقيه بذهنية الفقه والقانون مجال البحث الفلسفي، فمن الطبيعي أن تترك الذهنيّة الفقهية القائمة على اللغة والتاريخ وفهم النصّ وطبيعة القانون والاجتماع وغير ذلك تأثيراً عليه في كيفية تلقّيه المسائل الفلسفيّة، فقد يتعاطى بعرفيّة مع موضوع دقيق، وهذا ما لمسناه في أكثر من موضع.

طبعاً، هنا يمكن لبعض الباحثين والعلماء أن يقلّل بدرجة عالية من تأثيرات المناخ الفكري، عندما يعزل ذاته بشكل كبير عنه، وهذا أمر نسبي يختلف بين الناس ومستويات عزلهم لشخصيّاتهم العلميّة بين العلوم المختلفة.

الشكل الثاني: أن نتحدّث عن تأثيرات علم في علم آخر بطريقة مباشرة، لا من خلال السياق والمناخ العام فقط، وهذا أمر حاصل بالتأكيد بين العلوم، فنظريّة الاعتبار في الفلسفة تترك تأثيراً مباشراً وعظيماً على مباحث مهمّة في علم أصول الفقه، مثل جملة من مباحث مقدّمة الواجب (الشرط المتأخّر، المقدّمات المفوّتة، الواجب المعلّق و..)، وغير ذلك، والباحثون المختصّون بفلسفة العلم وعلم المعرفة الثانوي يعدّ هذا المجال ـ أي مجال اكتشاف التأثيرات المتبادلة، وتحديد موقعها ومركزها ودائرتها ـ من أهمّ مناشطهم المعرفي.

خامساً: من مجمل ما تقدّم نستطيع أن نقول بأنّ التأثيرات حاصلة وتعدّ أمراً واقعاً، لكنّها ليست شموليّة، بحيث إنّ كلّ مسألة في علمٍ ما لها تأثير على كلّ مسألة في علم آخر، فهذا شيء من المستحيل عملياً إثباته، وهذا يعني أنّ إثبات التأثير يحتاج لدراسة في طبيعة العلاقة بين موضوعي المسألتين ومجمل أطرافهما، وقضيّة مثل قضية التوحيد ـ كما جاء في السؤال ـ لا أعتقد أنّ لها علاقة مباشرة في بعض القضايا في الفقه، كنجاسة الدم أو غير ذلك، بحيث نستطيع أن ندّعي بأنّ كلّ ما جاء به هذا العالم أو العارف من بحوث فقهيّة سيكون باطلاً؛ لأنّه بُني على باطل؛ فإنّنا بحاجة لإثبات طبيعة العلاقة بين المسألتين، لنرى هل أنّ الثانية مبنيّةٌ حقّاً على الأولى، حتى نقول: ما بني على باطل فهو باطل، أم أنها ليست مبنيّةً عليها.

علماً أنّنا وجدنا الكثير من الفقهاء لديهم آراء متناقضة في موضوعات خارج علم الفقه، لكنّهم توصّلوا إلى نتائج موحّدة في الكثير من قضايا الفقه الإسلاميّ، الأمر الذي لابدّ من أخذه بعين الاعتبار أيضاً.

سادساً: لو صحّ ما جاء في السؤال أعلاه، لكان ينبغي علينا أيضاً أن نترك كلّ العلوم الطبيعية ـ كالفيزياء والكيمياء ـ والإنسانيّة التي عرفها البشر؛ لأنّ أغلب

الذين أتوا بها هم من غير المسلمين، من الذين نقول فيهم بأنّهم لم يفهموا التوحيد حقّ الفهم، إذاً يجب أن نكون أوفياء لهذه المقولة فهل يمكن الوفاء لها؟ وهل هي منطقيّة؟ هذا يكشف عن أنّه لا يصحّ إطلاق التوصيفات والأحكام بطريقة عموميّة، بل لابدّ من دراسة الأمور بطريقة موضعيّة؛ لإجراء الفحص فيها والتثبّت من العلاقات التأثيرية لمسألة على أخرى بغية اكتشاف مركز الخطأ في المسألة الثانية المبنية على الأولى المفترض أنّها باطلة من وجهة نظرنا.

٢٥٣ـ ألسنا بحاجة لعلم أصول العقيدة مثل علم أصول الفقه؟

السؤال: شيخنا الفاضل، ألا ترون أنّ هناك ضرورة تقضي بتأسيس علم أصول للعقيدة، كما هي الحال بالنسبة للفقه؟

● منهج البحث في المسائل الاعتقادية لابدّ من الاشتغال عليه كأيّ علمٍ آخر، حتى لو لم يبلغ الأمر حدَّ تحويله إلى علم مستقلّ كما صارت الحال مع علم أصول الفقه، وقد سعى غير واحدٍ من العلماء ـ ومنهم بعض المعاصرين جزاهم الله خيراً ـ للبحث في مثل هذه الأمور بشكل منفصل، إذ غالباً ما تكون هذه الأبحاث مبعثرةً أو مطويّةً في ثنايا الدراسات العقائديّة عند علماء الكلام والمذاهب، ففرزها ووضعها ضمن سياق تنظيري عام يظلّ مسألة مفيدة، لا أقلّ من الناحية التعليمية، بغية خوض هذا النوع من الموضوعات بشكل أوضح وسليم ومنطقي.

٢٥٤ـ تعليقات على مداخلة حول المهدوية في رسالة إلى (عقلاء الشيعة) من أحد العلماء السنّة

السؤال: من جملة ما يقوله بعض العلماء المعاصرين المعتدلين من أهل السنّة ـ

وهو الشيخ الدكتور (...) ـ في رسالة وجّهها إلى (عقلاء الشيعة) ما نصّه: «بالرغم من حساسية هذا الموضوع لدى بعضكم لكن ليس في الحقّ غموض ولا طلاسم، فالله تعالى أرسل الرسل وأنزل معهم الكتاب ليبيّنوا للناس كلّ شيء: حدّثونا عن سرّ حكاية السرداب، وسامراء؟ هل هو وحي من الله وعلى من نزل وأيّ ملك جاء به؟ فالذي نجزم به ونتعبّد الله به أنّ الوحي قد انقطع بوفاة محمّد صلى الله عليه وسلم! ثم قولوا بربّكم: ألا تستطيع كلّ فرقة أن تزعم كما تزعمون وتنتظر مهديها كما تنتظرون؟ أسألكم بالله لو قدّر الله بأنّ الإمام الحسن العسكري لم يكن عقيماً وأنجب ولداً ألا تستمرّ الإمامة عندكم لتصل إلى الخمسين والستين بدل الاثني عشر؟ وهل يخفى على الله حال العسكري أن جعل الإمامة في سلسلة ستنقطع عنده لو كان الأمر ربّانياً كما تزعمون؟ وعلى افتراض صحّة الواقعة، حدّثونا عن مجريات الأمور هناك كيف حدثت؟ هل يليق عقلاً أن يولد الجنين ويصبح قادراً على الدخول في السرداب بسرعة دون أن يعلم عنه الناس؟ وهل هو زحف من لحظة ولادته للسرداب أم أنه أتمّ عامي الرضاعة أم بلغ رشده ثم دلف إليه!! إنّها أشبه ما تكون بالرؤيا (أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون)؟ إنّكم تعتقدون شيئاً لا يوافقكم عليه تسعون بالمائة من العالم الإسلامي!! وهل يتخيّل عاقل سهولة تصديق مثل هذه الأخبار ذات الطبيعة الخارقة للمألوف؟ ألا ترون أنّ خبر عظيم كخبر كلام عيسى عليه السلام في المهد صدّقناه فقط لما قاله الله القادر على كلّ شيء، ونزل به الأمين جبريل على محمّد الصادق فبلغه للناس، ليؤمن بعضهم بذلك ويكفر البعض الآخر، فكيف بتصديق خبركم الغريب والذي لا يخفى عليكم طبيعته حدثاً وسنداً وروايةً وغموضاً؟!». ما تعليقكم شيخنا الفاضل؟

●كم هي جميلة اللغة الحواريّة الهادئة، وكم هو جميل أن تسود لغةٌ أقلّ عنفاً ممّا هو السائد، وكم هي خطوة طيبة من عالم ينتمي لمذهب معين في التوجّه بأسئلة لعلماء المذاهب الأخرى دون تكفير أو تفسيق، لكن ـ مع ذلك ـ ثمّة وقفات متواضعة مع هذا النصّ، وسوف أقفها من موقع أنّني أواجه عالماً متديّناً سنيّاً يطرح نفسه من موقع الاعتدال، كما سأعلّق بعيداً عن المهاترات المذهبيّة التي لا أؤمن بها من الأساس، وإنّما من موقع الحرص على سلامة المناهج البحثية التي نريد من خلالها دراسة الجدل الكلامي في العالم الإسلامي اليوم، وسأحدّد مركز مناقشتي في النصّ أعلاه، أمّا سائر الموضوعات المتعلّقة بالإمامة والمهدويّة، فلن أتعرّض لها هنا:

١ ـ ابتدأ فضيلة الدكتور الفاضل في النصّ أعلاه بنفي الغموض عن الحقّ، وهذا الكلام غير دقيق على إطلاقه، فالحقّ ليس جليّاً دوماً، بل في بعض الأحيان تلتبس الأمور بسبب الملابسات التاريخيّة والعقليّة، أو بسبب فتن وأهواء الذين سبقونا. ولو كان الحقّ جليّاً وبعيداً عن أيّ غموض دائماً فلماذا كلّ هذا الاختلاف الهائل بين المسلمين، وبين أهل السنّة أنفسهم، في آلاف القضايا الكلاميّة والأصوليّة والفقهيّة والتاريخيّة والحديثيّة والرجاليّة والتفسيرية وغيرها؟! أفهل يرجع كلّه إلى الأهواء (حتى من قبل اللاحقين) ولولاها لانجلت الصورة كاملةً؟! فكلمة (الحقّ واضح دوماً) من الكلمات الأيديولوجيّة الموهمة، بل الحقّ قد يلبس لباساً موهماً ويختلط به الباطل، فقد يكون واضحاً وقد يقع الإنسان في موقع عدم رؤية الحقّ، فإنّ الشمس قد لا تُرى عندما يكون الإنسان في سجنٍ تحت الأرض رغم وضوحها.

لهذا أختلف مع الدكتور الفاضل في هذه النقطة المفتاحيّة التي تمّ تصدير

الكلام بها؛ لأنها مهمّة جدّاً، فمن يدخل الإسلام اليوم لن يرى بسهولة وضوح الحقّ وسط كلّ هذه الاختلافات بين المذاهب، بل سيرى وضوح بعض الأمور، لكن من الطبيعي أن تكون بعض الأمور الأخرى بحاجة لمزيد بحثٍ وتفتيش وتأمّل، والمشكلة أنّنا نقيس مطلق الأمور الدينية على الأمور الفطريّة الجليّة الواضحة كوجود الله سبحانه، فنتصوّر أنّ كلّ أمرٍ ديني هو واضح جليّ؛ لأنّ المسألة الإلهيّة واضحة، ولأنّ القرآن تعامل بوضوح مع أمّهات القضايا الإلهيّة. وإذا كان بإمكان العالم المسلم ادّعاء بداهة إعجاز القرآن؛ لأنّ الأمر واضح عنده بعد النظر والبحث، فإنّ العالم الشيعي يمكنه أيضاً وبنفس المنهجيّة الأيديولوجيّة أن يدّعي الوضوح في مقولاته الكلاميّة، مقابل كلّ موجات التشكيك، وهذا يعني أنّ هذا المدخل من الأساس خطأ، وينبغي أن نستبعد مثل هذه المقولات (وضوح الحقّ، يمكن البرهنة عليه وحسم أمره بثلاث دقائق، وإلا فهو ليس بحقّ لو احتاج إلى مقدّمات)، ونفتح أيّ موضوع كلامي ـ مهما كان واضحاً عند فلان أو آخر ـ على أنّه موضوعٌ بحثي يحتاج لوضعه على الطاولة بغية دراسته بدقّة وفق المعطيات المتوفّرة فيه، وهذا لا يقف عند حدود الدين، بل يشمل مختلف مساحات المعرفة الإنسانيّة، والتي فيها ما هو واضح وما هو بحاجة لتجلية بما لا يرجع غموضه إلى تقصير الساحة الإلهيّة المقدّسة.

٢ ـ لم يرسل الله الرسل ليبيّنوا للناس كلّ شيء، بل أرسلهم ليبيّنوا للناس الدينَ والقيم وأصول العلاقة مع الله سبحانه، وحتى لو سلّمنا ذلك ـ وليس الآن مجال بحثنا ـ فالقول بأنّ الله أرسل الأنبياء لتبيين كلّ شيء غير القول بأنّه أودع في كتبه كلَّ شيء، فواقع اشتمال القرآن على كلّ شيء غير كون القرآن يبيّن كلّ شيء؛ لأنّ البيان عبارة عن وجود الشيء في النصّ بطريقة خاصّة تجعله مبرزاً

حاكياً عن نفسه، ولهذا احتجنا إلى السنّة الشريفة، إمّا لأنّ القرآن لم يذكر كلّ شيء، بل أوكل بعض الأمور للسنّة، أو لأنّه ذكر كلَّ شيء لكنّ بعض الأمور غير مبيّنة فيه بالنسبة لعموم الناس وتحتاج لروح نبويّة كي تنتبه إلى وجوده في النصّ القرآني، وبهذا نتعرّف على وجود هذه الأمور ـ غير البيّنة للوهلة الأولى ـ من خلال السنّة المطهّرة.

وحتى لو تجاوزنا هذه الإشكاليّة فنحن أيضاً اليوم بعد تراكم التفسيرات على النصوص الدينية صرنا بحاجة لجهود كبيرة للوصول إلى البيان القرآني، وإلى حفرٍ مضنٍ لبلوغ الرسالة القرآنية بعد تجاوز كلّ هذا الركام الكبير من التفسيرات عبر التاريخ، وكلّنا يعرف أنّ اللغة بالنسبة إلينا اليوم ليست أمراً بسيطاً، بل هي بنفسها صارت عقدةً متشابكة، بحيث إنّ الوصول إلى المعاني اللغوية يبدو صعباً في بعض الأحيان على الأقلّ، وتجربة المفسّرين والفقهاء وغيرهم تشهد على ذلك.

ما أريده هو أن لا نغلق باب المعرفة الدينية والقرآنيّة، وفي الوقت عينه لا نبسّط هذه المعرفة إلى حدّ مبالغ به، بحيث نجعل كلّ الأمور وكأنّها بديهيّة وإلا فهي باطلة.

٣ ـ لو صحّت قصّة السرداب ـ ولستُ بصدد الحديث عنها الآن، فبعض علماء الشيعة لهم وقفة معها ـ فلا حاجة لتكون وحياً، بل هي حدثٌ تاريخي يمكن أن ينقله شخص ما، هذا عن أصل دخوله في السرداب فضلاً عن وجوده هناك.

وأمّا أنّه مختفٍ فهذا ما تقول الشيعة بأنّها تأخذه من كتاب الله وسنّة نبيّه، فالشيعة يقولون بأنّ الله بيّن لنا في الكتاب والسنّة النبويّة أنّ أهل البيت هم اثنا

عشر شخصاً، وبيّنت سنّة أهل البيت ـ التي ثبتت حجيّتها بالكتاب والسنّة عندهم وأنّها الناطق بعلم رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ أنّ هذا الشخص هو ابن الإمام العسكري الذي سيختفي يوماً ما، فمن الناحية المنهجية لا يوجد خلل علمي في النظريّة حتى هذه اللحظة، وإذا أردنا أن نناقشها فلا يصحّ أن نقول: هل أُنزل بها وحي؟ فإنّ الشيعة حيث تؤمن بالإمامة تعتقد بأنّها ترجع للكتاب والسنّة، وبأنّ سنّة أهل البيت هي جزء من سنّة الرسالة، ولهذا أخذوا بسنّة أهل البيت التي أخبرتهم عن الغيبة، فتكون الغيبة في نهاية المطاف عندهم مخبَرَاً عنها بالوحي الذي نزل على رسول الله، وأعلمه الرسول لأهل البيت، تماماً كما أعلم الرسول الصحابة الكثيرَ ممّا نزل عليه من الوحي، وأخبرونا بذلك وفق ما نقلت لنا كتب الحديث والتاريخ، فأيّ ضير في ذلك؟ ولو لم تكن هذه الأحاديث موجودة في كتب السنّة فإنّ الشيعة تعتقد بأنّ كتب الحديث السنيّة ليست تشتمل على كلّ الحديث النبوي مع احترامنا لها، بل هم يعتقدون بأنّ بعض الحديث النبوي تمّ إخفاؤه من قبل السلطات لمصالح ومن قبل التيارات والجماعات السياسية والمذهبيّة، وأنّ هذا البعض قد وصلنا عبر أهل البيت من طرق الإماميّة.

إذن، فطريقة المداخلة مع الموضوع من منطلق التساؤل عن وحيّية قضيّة السرداب غير صحيحة من وجهة نظري المتواضعة، بل لو أردنا مناقشة الشيعة في هذا الموضوع لكان من المناسب أن نناقشهم في الإمامة، وفي حجية سنّة أهل البيت، وفي قيمة الحديث الشريف الموجود في كتب الإماميّة، لا في أمرٍ مترتّب على هذه الأمور مباشرةً، وإلا فهل نقبل بأن يقول لنا مسيحيّ: أهل نزل وحيٌ بعدالة الصحابة؟ وأين هو؟! هل يصحّ استنكاره أم لا؟ إنّه لن يصحّ على

أصولنا الدينية، وستكون مداخلته هنا غريبة عن سياقنا الفكري، بل الصحيح أن يناقشنا في أصل إعجاز القرآن وفي أصل نبوّة محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، لا أن يناقشنا مباشرةً في تفريعٍ مبنيّ على نبوة محمّد نفسها وهو عدالة الصحابة.

علماً أنّ الشيعة حتى لو رأت انقطاع الوحي بنبوّة محمّد، فإنّها ترى أنّ الرسول قد نبّأ عن هذه الغيبة، فلو أردنا مناقشتهم لكان ينبغي أن نناقشهم في الأحاديث التي يزعمونها عن الرسول في ذلك، ولو بواسطة أهل البيت، ولعلّ هذا هو المنهج الأصحّ في الحوار العلمي الهادف بين المذاهب.

٤ ـ إنّ كل فرقة تستطيع أن تدّعي مهديّاً؟ لكن هل هذا إشكال على المهدويّة؟ إنّ أكثر المناقشات إثارةً بالنسبة لي هي تلك المناقشات التي يسجّلها الشيعة على السنّة وهم مبتلون بها، أو يسجّلها السنّة على الشيعة وهم مبتلون بها أيضاً، وإنّني هنا أسأل: ألا يصحّ لشخصٍ لا يؤمن بالنبوّات أن يقول: إنّ فكرة النبوّة يمكن لكلّ أمّة أن تدّعيها ولن ننتهي من هذا الموضوع إذاً؟ ألا يحقّ له أن يقول: إنّ كلّ إنسان يمكن أن يتخذ لنفسه فقيهاً يرجع إليه في أمور دينه؟ ألا يحقّ لمن لا يؤمن بالوحي أن يقول: إنّ كل إنسان أو كلّ مجموعة يمكنها أن تدّعي الوحي أنّه نزل على واحدٍ منهم؟ أو يقول: إذا كان الحديث الشريف حجّة فكلّ مجموعة تدّعي أحاديث تنسبها للنبي وتعتبرها حجّة إذاً فأغلقوا حجيّة الحديث النبوي! فهل هذا النمط من الإشكال صحيح أم أنّنا لا نقبله؟

هب أنّ قضيّةً دينية يجري استغلالها سلبيّاً لكن أليست أغلب القضايا الدينية تستغلّ سلبيّاً من قبل المنتفعين والحكّام والوعّاظ والفاسقين والمدّعين والمنافقين والوصوليين والانتهازيين وغيرهم؟ فهل هذه حجّة لرمي الدين جانباً والقول

بأنّه يمكن أن يُستغل سلبيّاً فيدّعي كلّ شخص هذه المقولات؟ ليس إمكانيّة ادّعاء كلّ جماعة لنفسها مهديّاً موجبٌ لبطلان فكرة المهدويّة، وإلا صار أصل الدين باطلاً لأنّ كلّ مجموعة تدّعي ديناً لنفسها، بل الصحيح أن نطالب الشيعة وغيرهم بدليلهم على فكرتهم ونحاكم الأدلّة بطريقة علميّة، وإلا فهذا النوع من الإشكالات يطال السنّة والشيعة والمسلمين والمسيحيين وغيرهم، كما تعلمون ذلك أكثر منّي سيدي الكريم.

٥ ـ إنّ الحديث عن أنّه لو قدّر أن لا يكون الحسن العسكري عقيماً لبلغ الأئمّة العشرات، غير دقيق؛ لأنّه كفرض التناقض من وجهة نظر إنسان شيعي، وليس بهذه الطريقة يمكن الدخول في حوار منتج مع عقلاء الشيعة من وجهة نظري المتواضعة، فماذا لو كان عبد الله بن عبد المطلب عقيماً، هل كانت شجرة النبوّة ستستمر إلى ملايين الأنبياء الآخرين ولن يكون النبيّ الخاتم؟ هل يصحّ للآخرين أن يقولوا: ماذا لو كان الخطّاب عقيماً، لكان الخلفاء الراشدون ثلاثة وليسوا أربعة؟ فهل هذا إشكال على أهل السنّة في نظرية الخلافة مثلاً؟!

إنّ الشيعة يقولون بأنّ الله قدّر أن يكون هناك اثنا عشر إماماً وفّرت لهم ظروف أن يأتوا إلى الدنيا، كما قدّر أن يكون هناك عشرات آلاف الأنبياء الذين وفّرت لهم القدرة والعناية الإلهية ظروف أن يأتوا إلى الدنيا ليقوموا بمهمّاتهم الكبرى في هداية الناس، فالتنصيب الإلهي لاثني عشر إماماً جاءت إلى جانبه عمليّة التقدير التكويني لمجيئهم إلى الحياة، تماماً كما هو التقدير الطبيعي لجعل النبوات، وهذا شيء طبيعي، والخطأ الأكبر هو تصوير الأمور من منظور ذاتي، بدل محاولة فهمها من منظور وأفق تفكير صاحبها. وكما سألنا: هل يخفى على الله حال العسكري لتنقطع الإمامة عنده، يمكن أن نسأل: هل يخفى على الله حال

محمّد ووالده عبد الله، لتنقطع حال النبوّة عند محمد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم؟ إنّني لا أفضّل أن ندخل في حوارات مذهبية تقوم على هذه الأسس التي قد لا توصل إلى نتيجة مضمونة.

٦ ـ أمّا ما تفضّل به فضيلة الدكتور رعاه الله من قوله: «وعلى افتراض صحّة الواقعة، حدّثونا عن مجريات الأمور هناك كيف حدثت؟ هل يليق عقلاً أن يولد الجنين ويصبح قادراً على الدخول في السرداب بسرعة دون أن يعلم عنه الناس؟ وهل هو زحف من لحظة ولادته للسرداب أم أنه أتمّ عامي الرضاعة أم بلغ رشده ثم دلف إليه!! إنّها أشبه ما تكون بالرؤيا (أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون)؟».

هذا الكلام قد يصدر من إنسان لا يؤمن بالدين أساساً، لأنّه يرى في القصص الدينية أساطير، لكن لا يمكن أن أتوقّع صدوره من رجل فاضل متديّن بالإسلام، وذلك أنّه لو كان هذا إشكالاً على الشيعة لما بقي حجرٌ على حجر في الدين والقرآن الكريم، فمن قال بأنّه لم يعلم به أحد؟! كلّ ما تقوله الشيعة هو أنّ الذين رأوه هم مجموعة محدّدة كانت حاضرة، وأنّ خبر مجيئه وأنّه الابن المباشر للحسن العسكري معلوم عند الشيعة مسبقاً بنصوص أئمّتهم السابقين، حتى لو رأت مجموعة محدّدة فقط، وأيّ ضير في ذلك؟

هل لي الحقّ مثلاً أن أسأل الأسئلة نفسها عن السيّد المسيح عليه السلام، فأقول: هل يليق عقلاً أن يولد شخص ثم يتكلّم في المهد ولا يسمعه إلا أهل قرية صغيرة، دون كلّ البشر، ثم يأتينا القرآن ليدّعي أنّ هذا الشخص نبيّ؟ كيف لي أن أعرف بحصول هذا؟ هل يعقل أن تولد مريم من ملاك من الملائكة ينفخ فيها من روحه دون أن يطّلع على ذلك أحد من الخلق ليأتينا القرآن ويخبرنا

عن ذلك؟ فكيف نصدّق هذا القرآن (عقلاً)؟ أليست قصص الناقة، وعصا موسى ويده، وكلام عيسى وإحياؤه، ونار إبراهيم وطيوره التي وضعها على الجبال، أليست قصص الجنّة والنار وهذه الصور حولها.. أليست هذه رؤيا؟ هل يحقّ للناس أن تقول: (أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون)؟ هل هذه أقلّ من حادثة المهدي عند الشيعة؟

كلا، كلّ ما في الأمر أنّ هذه أنا مؤمن بها ولهذا لا أشعر بغرابتها، أمّا مهديّ الشيعة فلأنني غير مؤمن به فإنّني أشعر بغرابته.. إذاً فعلينا أن لا نلوم الملحد وغير المؤمن بالدين عندما يستغرب كلامنا ويراه خلاف (العقل)، فهل هذه الطريقة في المقاربة صحيحة؟ أليس من الأفضل بدل هذا كلّه أن نسأل الشيعة عن دليلهم التاريخي على هذا الأمر، ثم نناقش في الأدلّة، لا أن نفترض سخافة الموضوع لغرابته، ثم نجعل هذه الغرابة أساساً مسبقاً في الحكم على الموضوع؟ ألم يكن هذا المنهج هو الأفضل من إنسان يؤمن سلفاً بالمناخ الديني العاجّ بالمعاجز والكرامات وفق إخبارات القرآن والسنّة؟ أليس في الحديث الشريف عشرات القصص الإعجازية ذات الغرابة في حقّ الصحابة وأهل البيت وغيرهم، فضلاً عن الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم؟ فهل نردّ هذا بحجّة أنّه غريب ومستهجن؟ وهل الاستهجان والغرابة أساسان علميّان سليمان ومنطقيان وحاسمان للحكم أم أنّ غاية ما فيهما أنّهما يتطلّبان منّا التريّث في الحكم؛ لأنّ غرابة الشيء تجعله غير عادي بحسب المأنوس، ممّا يستدعي التريّث في الحكم عليه وجمع المعطيات بشكل أكبر وأوفر؟ ولو أردت سرد ما في كتب الحديث من غرائب تشبه قصّة المهدي في الغرابة لطال المقام، بل أخبار الملاحم والفتن ليست بالقليلة في مصادر المسلمين جميعاً، والكلّ يعلم هذا.

نعم، من حقّ فضيلة الدكتور أن يسأل الشيعة عن الذين رأوا المهدي، وكيف عرفنا ذلك؟ وما هي الروايات التاريخيّة في هذا الأمر؟ وكم عددها؟ وما قيمتها التاريخية من حيث المصدر والسند والدلالة؟ وغير ذلك من عشرات الأسئلة التي نجد أنّها مشروعة، وأنّ الجواب عنها مشروع، أمّا مجرّد الدخول في محاولة (استغرابيّة) لبناء إشكال على قضية عقديّة دينيّة، فلا أظنّه يوصل إلى توافق أو قناعات مشتركة، لاسيما في ظلّ انتماء الجميع إلى المناخ الديني العام غير البعيد في طبيعته عن عالم الأمور الغريبة غير العادية.

٧ ـ يقول الأستاذ الفاضل في نصّه أعلاه: «إنّكم تعتقدون شيئاً لا يوافقكم عليه تسعون بالمائة من العالم الإسلامي!!».

لا أرى صحيحاً مقاربة الأمور بهذه الطريقة؛ لأنّ هذه الطريقة معناها: أيّها المسلمون الذين تبلغون سدس البشر، أنتم تقولون بقولٍ لا يوافقكم عليه خمسة أسداس البشر! فهل الحقّ ـ أستاذي الفاضل ـ يُعرف بعدد البشر الذين يتولّونه؟ ألم يحدّثنا الله عن الأكثرية الضالّة (وطبعاً أنا أنزّه لساني عن تعبير الضالّة في حقّ المسلمين، ولا أحبّ استخدام هذه التعابير)؟ ألم يقل لنا بأنّ أكثر أهل الأرض يضلّون عن سبيل الله؟ متى كان رأي الأكثريّة هو المعيار في العقائد الدينية؟

إنّ هذا النوع من المداخلات غير منطقي، بل المهم هو أن نقدّم الدليل العلمي على بطلان نظريّة المهدوية، لا أن نقول لـ (عقلاء الشيعة) بأنّ هذا الرأي يخالف أغلبية المسلمين، فالإنسان الذي توصّل بالدليل المقنع له بأنّ هذا الرأي هو الصحيح، من الطبيعي أن يرى الآخرين مخطئين، حتى لو كانوا تسعةً وتسعين في المائة من أهل الأرض، ما دام قد اكتشف سبب خطئهم. ومن يكون مخلصاً للعلم يتبع الأدلّة ولا يتبع قول الناس، فعليه أن لا يغترّ بالكثرة العددية، فهكذا

يعلّمنا القرآن الكريم، وهكذا يعلّمنا العلم والمنطق، فكم من نظريّات علميّة في مختلف العلوم بدأت لا أنصار لها واستمرّت سنين وقروناً كذلك، ثم صار لها أنصار كثر، فها هم المسلمون اليوم أقليّة في العالم، فهل نطبّق على فكرهم مقولات الأقليّة والأكثريّة؟!

إنّ الشيعة لا يؤمنون بنظريّة «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» بمعنى أغلبيّة المسلمين عددياً، ولهم فيها مناقشات كثيرة، فكيف نلزمهم بمثل هذه الأصول الفكريّة التي لا يؤمنون بها، دون أن نبدأ الحوار معهم من المنطلقات التحتيّة لهذه الأصول، كي لا نسير بعكس السير أو نقف بالمقلوب؟

٨ ـ يقول فضيلة الدكتور حفظه الله: «وهل يتخيّل عاقل سهولة تصديق مثل هذه الأخبار ذات الطبيعة الخارقة للمألوف؟ ألا ترون أنّ خبر عظيم كخبر كلام عيسى عليه السلام في المهد صدّقناه فقط لما قاله الله القادر على كلّ شيء، ونزل به الأمين جبريل على محمّد الصادق فبلغه للناس، ليؤمن بعضهم بذلك ويكفر البعض الآخر، فكيف بتصديق خبركم الغريب والذي لا يخفى عليكم طبيعته حدثاً وسنداً وروايةً وغموضاً؟!».

من قال بأنّ تصديق قضية المهدوية سهل؟ إنّني أضمّ صوتي إلى صوت الكاتب الفاضل في أنّ قضيّة من هذا النوع ليست سهلة، بل تحتاج لبحث ونظر وتأمّل، وإنّنا نختلف مع الشيعة أيضاً في محاولة بعض الناس منهم تبسيط المسألة العقائديّة، إنّ هذه أمور تحتاج لنظر وبحث واحتياط وتروٍّ، تماماً كما تحتاجها أمور كثيرة في الفكر الديني والإسلامي، فكيف يصبح تصديق هذا الخبر مرفوضاً بسهولة، أمّا تصديق ما في صحيحي البخاري ومسلم كلّهما سهلٌ يسير؛ لأنّ أغلبية المسلمين ـ وليس كلّهم ـ تواضعوا على هذا؟ ألا يحقّ للشيعي أن

يقول أيضاً للسنّي: أتريدني أن أصدّق بسهولة بصحّة آلاف الأحاديث الموجودة في الصحيحين، وفيها الغرائب والعجائب، كما هي الغرائب والعجائب في الكتب الأربعة الشيعيّة أيضاً؟ أتريدني أن أصدّق بأنّ يد الله تدخّلت لتحول بين الإمام البخاري وبين أن يخطأ؟ أين تدخّلت؟ وكيف؟ ألم يُنتقد البخاريّ ومسلم وسائر الأئمّة من قِبَل العلماء، فلماذا تمّ تجاهل كلّ هذه النقود وصارت القضيّة واضحة هناك فيما لا يصحّ ذلك من الشيعي في قضيّة المهدوية؟

وأمّا الحديث عن النبي عيسى عليه السلام فهو غريب جدّاً، أليس في روايات السنّة مئات الأحاديث عن المعاجز والغرائب التي يصدّقها حتى الكاتب الكريم لأنّها وردت في الصحيحين أو غيرهما بسند معتبر ولم ترد في القرآن الكريم؟ فلماذا يحقّ له التصديق لذلك ولا يحقّ للشيعي أن يصدّق بما جاء في كتبه؟ وإذا كان خبر عيسى عليه السلام قد جاء في القرآن فصدّقه الكاتب الموقّر فلماذا لا يقبل من غير المسلم أن يصف قصّة عيسى في القرآن بأنّها غير قابلة للتصديق وبأنّها غير منطقيّة، بل يقول عنه بأنّه كافر وبأنّه أضلّه الله على علم، وبأنّه حجب قلبه عن سماع الحقّ، وغير ذلك من التعابير المتداولة في ثقافتنا الدينية. هل حقّاً لو لم تأت قصّة عيسى في القرآن الكريم لكنّها جاءت في حديث نبوي مسند صحيح في البخاري مثلاً ألن يقبل بها الكاتب الموقّر؟ لو وردت فيها بعض الأحاديث المسندة ألم يكن ليقبلها؟ فلماذا لا يحقّ للشيعي أن يقبل قصّة المهدويّة التي يقول بأنّها موجودة في مصادره الحديثية بطريقة صحيحة وموثوقة ومؤكّدة فيما يحقّ للكاتب الفاضل أن يصدّق قصّة عيسى بن مريم لو وردت في صحيحي مسلم والبخاري بسند صحيح معتبر ولو لم ترد في القرآن الكريم؟

٩ ـ إنّني أعتقد بما يلي:

أولاً: ليس بهذه الطريقة يوجّه الخطاب لعقلاء الشيعة؛ لأنّ (عقلاء) الشيعة يفترض أنّهم يعملون بمنطق (العقلاء)، ومنطق العقلاء هو منطق الاحتكام إلى الدليل، وليست الاستغرابات والاستبعادات والاستهجانات والأكثريات هي المعيار في الحقّ والباطل، ولا ما تربّيت عليه أنا أو أنت، بل المعيار هو الدليل وفقط الدليل، فليكن الحوار في الدليل وكأنّنا نتحاور حول قضيّة كيمائية نعيش الحياد النسبي تجاهها، لنكون علميّين في تناولنا للأمور.

ثانياً: لا أرى ضرورةً للحوار مع عقلاء الشيعة ولا عقلاء السنّة في قضاياهم العقائديّة، بل هذه استمراريّة للجدل المذهبي الذي لن ينتهي حسب الظاهر، ولهذا لست ممّن يتفاعل مع أغلب أشكال الجدل المذهبي الذي تعجّ به القنوات السنيّة والشيعية اليوم، وبدل هذا أتوجّه باقتراح متواضع للسيد الفاضل والكاتب الموقّر (صاحب النصّ أعلاه) في أن يدعو عقلاء الشيعة والسنّة معاً لاحترام الآخر، واحترام معتقدات بعضنا بعضاً، والسماح لبعضنا في أن نعتقد بما نراه حقّاً، وأن نمارس طقوسنا بكلّ حريّة وتقدير، وأن لا نتهم بعضنا بالخرافة والأسطورة ما دام كلّ فريق ينطلق من دليل، وأن يدعو عقلاء الفريقين لنبذ لغة التخاصم والتباغض والتسابّ والتلاعن والتشاتم والتكفير والتبديع والتجهيل والتفسيق والتضليل، وأن نعترف بتعدّد الاجتهادات في العقائد كما في الفقه، وبأن نعترف بإسلام بعضنا بعضاً، ويعذر بعضنا بعضاً، وننظّر لذلك كلّه في علمَي: أصول الدين وفروعه..

هذه هي حاجتنا اليوم، وليست حاجتنا في محاكم التفتيش لكي نلاحق الناس هنا وهناك (وكلامي للطرفين) على عقائدهم، ونبحث هل يقول فلان بعدالة الصحابة؟ وهل يقول الآخر بالولاية التكوينية للأئمّة؟ وهل يقول فلان

بتفضيل عليّ على الثلاثة؟ وهل يرفض فلان استحباب الشهادة الثالثة في الأذان؟ و.. ليست محاكم تفتيش القرون الوسطى سوى هذه مع تنفيذ الأحكام، فعلينا أن لا ندخل في محاكم تفتيش، بل المطلوب من عقلاء الفريقين أن يسعوا لمحاربة منطق محاكم التفتيش الذي بات يسود، فما معنى أن نوجّه خطابنا إلى عقلاء الشيعة وكأنّنا نُشعر الناس بأنّ أغلبهم من غير العقلاء؟ وكأنّنا نحن العقلاء فقط! هل من المناسب أن يوجّه عالمٌ شيعي خطاباً لعقلاء السنّة وكأنّه يعرّض بالبقيّة منهم وأنّهم غير عقلاء حتى لو كان هذا أمراً واقعيّاً من وجهة نظره؟ هل بهذه الطريقة نبني حواراً مذهبيّاً يرفع مشاكل العصر أو نقرّب الشيعة من الفكر السنّي؟ وما معنى أن نطالبهم بالعدول عن عقائدهم؟ وما المشكلة لو اقتنع الشيعي بوجود مهديٍّ حيّ؟ فلندعه يقتنع، فهل كفر بمحمّد أم بكتابه أم بغير ذلك؟ إنّه ليس سوى رجلٌ اجتهد في العقائد فأخطأ على أبعد تقدير، فتوجيه خطابٍ بهذه اللغة له هو خطاب يحمل روح التعالي وروح محاكم التفتيش، بل إنّه يبعّده منك وتنقض بذلك غرضك السامي من وراء خطابك له.

نعم، من حقّ السنّي أن يوجّه اليوم خطاباً للشيعة أن لا يجاهروا بسبّ أو لعن مقدّساته ولا يهينوه في عقائده، وسيجد إلى جانبه (عقلاء الشيعة) المستعدّين للتضحية والوقوف في وجه أبناء مذهبهم في هذه القضيّة، وقد فعلوها كما تعلمون. نحن يا أستاذي الفاضل بحاجة اليوم لخطاب لكلّ العقلاء للتواصل والتسامح ونبذ العنف الفكري وغير الفكري، نحن بحاجة لثقافة التفاهم والتحمّل والصبر على آراء بعضنا بعضاً، وعدم الخلط بين مفهوم الاختلاف الفكري ومفهوم التجريح، بدل أن نعيد الجدل التاريخي الذي لن ينتهي حول

هذه القضية العقائدية في هذا المذهب أو ذاك، ولنترك الجدل الكلامي ـ إذا كان لابدّ منه ـ للأروقة العلميّة الخاصّة؛ لأنّ هذا ما تحتاجه مرحلتنا الراهنة ونحن نسفك دماء بعضنا بعضاً في غير بلد مسلم.

نعم، نحن نريد التمييز بين النقد والتجريح، ففي يومٍ من الأيام جاءني أحد العلماء الشيعة يقول: لقد أهان شخصٌ سلفيٌّ الإمامَ العسكري في البقيع في المدينة المنوّرة، فقلت له: وماذا قال؟ فقال: لقد كان واقفاً يتحدّث عن عدم وجود ولد للإمام العسكري وبطلان نظريّة المهدوية الشيعية. إنّني هنا تفاجأت فقلت لهذا الأخ الشيخ الفاضل: وهل إذا انتقد هذا الشخص نظريّة المهدوية يصبح كلامه إهانةً واستهزاءً بالإمام العسكري؟! إذا كان هذا إهانة واستهزاء فكيف يمكن للإنسان إذاً أن يختلف معنا؟ إنّ هذه وجهة نظر، وهي اجتهاد في قضية المهدويّة، ويجب علينا أن نتحمّل هذا الاجتهاد، ولا نضع في عقولنا وأسماعنا وقراً يمنعنا دون الترحيب بسماع هذا النقد، ثم الجواب عليه ـ عندما لا نقتنع به ـ بالطريقة العلميّة الهادئة.

مشكلتنا أستاذي الفاضل هي في أنّنا جعلنا أيّ فكرة لا نؤمن بها إهانةً واستهزاء ومؤامرة على الفكرة التي نؤمن بها! هذا ما يجب أن نوجّهه (لعقلاء) الطرفين، لا أن نوجّه خطاباً لعقلاء السنّة أو الشيعة كي يقلعوا عن هذه العقيدة أو تلك، فما الفائدة اليوم في هذا الخطاب عندما يتوجّه من طرف مذهبي إلى طرف آخر؟ وهل يا ترى سيستمع أحدٌ لذلك؟ وهل بهذه الأسئلة البسيطة يمكن أن يقتنع (عاقلٌ) شيعي حقّاً؟ فلنعطِ لكلّ إنسان حقّه في تبنّي العقيدة التي عنده، ونناقشه بطريقة علميّة ومنهجية وبحثية هادئة. إنّني ـ وأنا مجرّد طالب علم صغير ـ أمدّ يدي إليك (وأمثالك) أيها الشيخ الدكتور الفاضل؛ كي

نقف معاً في مواجهة موجات العصبية القاتلة الآتية من هنا وهناك، ولنكن جاهزين للإقرار بأخطائنا جميعاً، وليتحمّل كلّ واحدٍ منّا السياط التي ستأتيه من أبناء مذهبه نتيجة ذلك، ولنجعل ذلك لله، ولله وحده، ولنؤجّل تصفية الحسابات وتحديد من هو المسؤول عن وضعنا اليوم لوقت آخر، فاللحظة تاريخيّة، وحقّ لمن يؤمن اليوم بالله ورسوله أن ترتعد فرائصه إزاء ما سيُسأل عنه يوم القيامة من الدور التاريخي الذي كان لابدّ لنا منه لتوحيد المسلمين، قبل أن يصبحوا أثراً بعد عين (يخربون بيوتهم بأيديهم... فاعتبروا يا أولي الأبصار).

ثالثاً: مشكلتنا أستاذي الفاضل أنّنا نجعل عقائدنا أساساً، فنعرض عليها عقائد الآخرين، وكلّ عقيدة تطرح في الساحة، فما وافق عقائدنا فهو الحقّ، وما خالف عقائدنا فهو ليس فقط الباطل، بل هو الغريب والمفاجئ وغير المنطقي وغير العقلاني. إنّني أعتقد بضرورة أن لا يجعل السنّي ولا الشيعي عقائده معيار الصواب والخطأ في العقيدة بحيث يعرض كلّ عقيدة عليها، بل معيار الصواب والخطأ هو العقل والقرآن الكريم وما يثبت صحّته من السنّة الشريفة، وما سوى ذلك فليس معياراً، لا إجماع أهل السنّة ولا إجماع الشيعة. وإذا فتحنا هذا السبيل وتحرّرنا من موروثنا، وحتى من أذواقنا المتشكّلة على أساس هذه الموروثات، فقد نقترب معرفيّاً من بعضنا أكثر.

وفي الختام، أقدّر أي جهد للتواصل والتقارب بين (عقلاء) الطرفين، وأثمّن جهود المعتدلين من الأطراف كافّة، وأشكر فضيلة الدكتور على أيّ عمل تواصلي يقوم به لحقن دماء المسلمين وفضّ الاشتباك فيما بينهم.

٢٥٥ـ أيّ الكتب الفلسفية أفضل للمبتدئ؟

السؤال: فيما يخصّ دراسة الفلسفة الإسلاميّة.. أيّ الكتب الفلسفية أفضل

للمبتدئ؟ مثلاً هل المنهج الجديد أو بداية الحكمة؟ ولماذا؟

● لكلّ كتاب من الكتب المطروحة للتدريس الفلسفي اليوم في الحوزات العلمية في المراحل الأولى عناصر قوّة وضعف، فالمنهج الجديد يهتم بالفلسفة المعرفيّة، ويحاول التمرّد أحياناً على بعض أفكار الفلسفة الصدرائيّة، مما يشجّع الطالب على النقد، لكنّه مشوّش في التنظيم ويحتاج لإعادة ترتيب وصياغة في تقديري. أمّا بداية الحكمة فهو منظّم بشكل أفضل كما أنّ فيه دقّةً أعلى، لكنّه مغلق العبارة بعض الشيء، وبعيد عن الفلسفة الحديثة نسبياً، وهو درس في الفلسفة الصدرائية أكثر منه في الفلسفة عموماً.

بالنسبة لي أفضّل للطالب الذي لا خلفية فلسفية له أبداً أن يشرع بمثل كتاب الشيخ الفضلي (خلاصة الحكمة الإلهيّة)، ثم يطلّ على تاريخ الفلسفة العالميّة عموماً، ثم يتجه نحو مثل بداية الحكمة.

٢٥٦. ما معنى دعوة العرفاء والصدرائيين للتطهّر من العلوم الظاهريّة والعقليّة؟!

السؤال: ماذا يقصد صدر المتألّهين بالتطهّر من الأفكار النظريّة، في هذا النص المنسوب إليه، لو تتكرّمون أرجو أن يكون التوضيح مبسّطاً: «إنّ النفس الإنسانية ما لم تتخلّص من حجب العلم التقليدي المتأتي من كلام العلماء الظاهريين، وما لم تتطهّر من الأفكار النظرية التي يحقّقها المنطق العقلي بأداتي الوهم والخيال، لا يمكنها أن تحرز بصيرةً في العلوم الإلهية، بل في جميع العلوم، ولن تكون على استعداد لتقبّل الفتح الإلهي».

● يرى العرفاء والمتصوّفة وأنصار الحكمة المتعالية أنّ قنوات المعرفة متعدّدة:

١ ـ فهناك الحواس وما يتصل بها، ومنها تأتي الشهوات المختلفة.

ويرون أنّ العيش في عالم المحسوسات ينزل الإنسان إلى مستوى متدنٍّ من المعرفة الحقيقية؛ لأنّ هذا العالم يربطنا بمجال المادّة والماديات، وعالم المادّة عندهم هو أدنى العوالم وأسفلها، ويسمّونه بعالم الفرق والتلاشي، لهذا فمن يكتفي بالحصول على العلم بعالم المادّة من خلال الماديات والحواس فهو من الخاسرين عندهم.

٢ ـ وهناك النصوص الدينية التي يعمل المجتهدون والمفسّرون على معرفة الحقيقة من خلالها، فيحاولون اكتشاف المبدأ والمعاد والنبوات وحقائق الوجود والإنسان والحياة من خلال النصوص الموجودة في الكتاب والسنّة وما أثر عن السلف.

ويعتبر العرفاء أنّ هذا السبيل مفيدٌ للعوام، ولكنّه لا يبلغ بالإنسان المعرفة الحقيقية، لاسيما وأنّ تفسير النصوص من الأمور الظنيّة التي يوجد فيها مجال الخطأ واحتمال الخلاف.

٣ ـ وهناك العقل بما يملكه من الفكر والنظريات، وهو يحاول أن يصل إلى الحقيقة من خلال التأمّل في المفاهيم والأفكار وجمع المعلومات النظرية وترتيبها ومحاكمتها.

ويحترم الكثير من العرفاء هذا العقل، لكنّهم يرون أنّه يبلغ بنا مرتبة نحمل فيها صوراً ومعلومات ذهنية عن الواقع الخارجي، فأنا أملك صورة أو مفهوم في ذهني عن المعاد وعن النبوّة وعن الوجود، والصور التي في أذهاننا هذه تحكي عن الواقع الخارجي، وليست هي نفس الواقع الخارجي تماماً، فإذا طابقت الواقع الخارجي كانت صحيحة، وإذا لم تطابقه كانت باطلة.

وعليه، فنحن من خلال الحواس، ومن خلال النصوص، ومن خلال العقل.. لا نحظى سوى بمجموعة من المفاهيم والأفكار التي تترعرع في ذهننا وعقولنا تحكي عن شيء خارج ذواتنا.

٤ ـ لكنّ العارف يرى أنّ هذه المعرفة تجعلنا على مسافة بيننا وبين المعلوم، فأن أعلم الكرسي عبر صورة مفهوميّة عنه في ذهني، هو علمٌ يضع فاصلةً بيني وبين المعلوم، وهذه الفاصلة والواسطة هي الصورة الذهنية والمفهوم الذي أحمله عن الكرسي في ذهني، فالكرسي لم يتحد بي ولم أشعر به كشعوري بنفسي، غاية ما في الأمر أنّني امتلكت صورةً ومفهوماً عنه في ذهني.. وهذا ما يسمّى بالعلم الحصولي.

إنّ العرفاء يقولون بأنّ العلم الحصولي (علم اليقين) ـ بكلّ أنواعه ـ هو درجة دانية من العلم، وأنّ فوقه علمٌ يسمّى بالعلم الحضوري (حقّ اليقين)، وفي هذا العلم الحضوري أنا لا أملك معرفةً بالشيء عبر صورة تأتي إلى ذهني عنه، بل أنا أعرفه عبر الإحساس به وكأني أحسّ بنفسي. إنّ علمي بنفسي أقوى من علمي بمن هو خارج ذاتي، فإذا استطعت أن أعلم بمن هو خارج ذاتي كعلمي بنفسي وذاتي فسيكون علمي بالأشياء أعمق وأقوى بكثير من علمي بها عبر مفهوم أو صورة تأتي إلى الذهن عنها.

من هنا، يرى العرفاء أنّ العلم الحضوري هو أساس العلم وحقيقته، وهو العلم الذي لا يخطأ ولا يضلّ ولا ينحرف. وقد اتفق الفلاسفة والعرفاء تقريباً على أنّ العلم الحضوري للإنسان بنفسه وحالاته النفسية موجودٌ، ولم يناقش في ذلك إلا بعض الفلاسفة، لكنّهم اختلفوا في ثلاث حالات أخرى: هل يمكن فيها وجود علم حضوري أم لا يتسنّى فيها إلا العلم الحصولي؟ وهذه الحالات

هي:

الحالة الأولى: علم المعلول بعلّته بالعلم الحضوري، فهل أنا أعلم بالله بالعلم الحضوري كما أعلم بوجود نفسي بالعلم الحضوري وإحساسي الباطني بهذه النفس؟ قال الصدرائيون والعرفاء بأنّ الإنسان يعلم بالله بالعلم الحضوري، وكلّ معلول مجرّد يعلم بعلّته بالعلم الحضوري. إذاً لماذا لا أحسّ بالله في نفسي، كما أحسّ بوجود نفسي؟! ولماذا أنكر بعض الناس وجود الله؟! والجواب عندهم هو أنّ العلم الحضوري قد يغفل عنه الإنسان، نتيجة انشغاله بأمور أخرى مثل الأمور المادية والدنيوية والشهوات والملذات، ولهذا هم يقولون للناس كلّما تعاليتم عن المادة والدنيويات وتطهّرتم من الانشغال بها.. صار بإمكانكم ـ أيها الناس ـ أن تنتبهوا لعلمكم الحضوري بالله تعالى وتحسّوا بالله كامناً في أعماقكم «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، وهذا هو أحد معاني برهان الفطرة عندهم.

الحالة الثانية: علم العلّة بمعلولها علماً حضوريّاً، فالله تعالى مثلاً قالوا بأنّه يعلم بمخلوقاته بالعلم الحضوري، وهذا معنى أنّه محيط بها، فهي حاضرة عنده لا أنّ الله لديه عقل ويملك صورةً معلوماتية عنّا، ويتحرّك في علاقته معنا على أساس هذه الصورة المعلوماتيّة. كلا، فالعرفاء يقولون بأنّ الله يعلم بنا من خلال حضورنا لديه، لا بصور ذهنية ومعلومات تصله عنّا كما تصلني اليوم معلومات عن الأحداث التي تقع في غرب الأرض وشرقها.

الحالة الثالثة: علم معلولٍ بمعلول آخر، وهذا كان محلّ نقاش كبير، فهل يمكن لي أن أعلم بوجود الأرض بالعلم الحضوري، ولستُ علّة الأرض ولا معلولاً لها؟ قال الصدرائيون بأنّ هذا ممكن، والعارف بتعاليه الروحي يستطيع أن يتّحد مع الأشياء فيعلمها بالعلم الحضوري.

نستنتج من هذا كلّه، أنّ عندنا نوعين من العلوم:

أ ـ علوم حصوليّة، تكون فيها بين العالم والمعلوم واسطة، هي المفهوم أو الصورة الذهنية.

ب ـ وعلوم حضوريّة، لا فاصلة فيها بين العالم والمعلوم، بل المعلوم يحضر بنفسه عند العالم ويدركه العالم إدراكاً إحساسيّاً باطنياً لا ذهنياً صورياً، تماماً كإدراكنا لوجود ذواتنا.

وهنا يقول العرفاء والصدرائيون بأنّه كلّما غرقنا بالعلوم الحصوليّة، فنشّطنا العقل في مجال فهم ما تعطيه الحواس أو فهم النصوص أو فهم النظريات.. فنحن نستغرق بمعرفة دونية، ونلتهي بنوعٍ من المعرفة يفصلنا عن المعلوم الذي نريد معرفته، وننشغل بالعلم الحصولي عن العلم الحضوري، لهذا فهم يرون العلم حاجباً وحجاباً، أي إنّ الانشغال بالعلم الحصولي بأنواعه يلهي الإنسان عن الاستعداد والترقّي للاتحاد بالمعلوم، وإدراكه إدراكاً حضورياً، فلا بدّ إذاً من التطهّر من هذه العلوم استعداداً لبلوغ مرتبة العلم الحضوري عبر السير والسلوك إلى المبدأ وهو الله تعالى، فهل يصحّ للإنسان أن يعلم بوجود نفسه بالعلم الحصولي وهو قادر على الإحساس الباطني بذاته؟!

لكنّ كلامهم هذا لا يعني بالضرورة أن نبقى في غيبوبة عن عالم المادّة أو عن النصوص أو عن العقل ونشاطه، كيف وصدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) كان يحيا كما يعيش الناس، وكان يفسّر النصوص في كتبه، بل له تفسير لبعض آيات وسور القرآن الكريم وشرح وتفسير آخر لأصول الكافي أيضاً، وكان يعمل بالعقل في اجتهاداته الفلسفية، إذاً فهم لا يقصدون الغيبوبة عن العقل والحسّ والنص، بل يقصدون عدم الغيبوبة عن القلب والحضور والشعور

والوجدان والإحساس الباطني، من خلال عدم الاستغراق في غيرها.

أرجو أن أكون قد تمكّنت من تبسيط الفكرة التي ينبني عليها النصّ المنقول أعلاه، وأمّا إثبات صحّة نظرياتهم هذه وعدمها ففيه كلام يطول.

وختاماً، أشير بأنّني لم أعثر على هذا النصّ الذي نقلتموه عن الملا صدرا بهذه العبارات، والله العالم.

٢٥٧ـ ألا يثبت حديث الغدير كلّ الخصائص المحمّدية للإمام علي؟

السؤال: ما هو تفسيرك لقول النبيصلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»، في خصوص تسلّم علي لمقام الخاتم ومن كلّ الجهات الولاية على الأنفس والدماء والأملاك، ألا يُثبت هذا الحديث كلّ الخصائص المحمّدية لعليّ عليه السلام؟

● يثبت هذا الحديث كلّ ما ثبت للنبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم من شؤون الولاية على الغير، لا من مطلق الشؤون؛ لأنّ الحديث لا يحكي عن أكثر من شؤون الولاية، وهنا إذا فسّرت الولاية بالولاية على الأموال والأنفس والأعراض ونحو ذلك فسوف يثبت هذا الحديث هذه الولاية للإمام علي عليه السلام، لكنّه لا يثبت علم الإمام علي بالغيب مثلاً إذا ثبت هذا العلم للنبي، ولا يثبت قدرة الإمام علي على الإتيان بمعاجز إذا ثبت هذا للنبي؛ لأنّ هذه الأمور لا تندرج ضمن مفهوم الولاية بما له من معنى لغوي ودلالي، لاسيما الولاية ذات الصلة بطرف آخر (مولاه).

وأمّا مصطلح الولاية التكوينية فهو مصطلح حادث لا يعود إلا لمدّة زمنية محدودة ولا تتداول العرب تعبير الولاية هنا في هذا المجال، فإنّه من تأثيرات مصطلحات المتصوّفة والعرفاء والفلاسفة المتأخّرين لا من المعاني اللغوية ذات

الدلالة، فإنّ الولاية عند العرب عندما تكون بمعنى تولّي شؤون الغير ترجع للقضايا القانونية ونحو ذلك فليراجع.

وعليه، فالحديث له إطلاق من حيث الشؤون الولائية لا من حيث مطلق الشؤون الذاتية، نعم لو قال: عليٌّ له ما لي، وعنده ما عندي، لأمكن فهم ذلك مثلاً.

٢٥٨. اليقين الاستقرائي عند السيد الصدر بين التراكم الكمّي والعنصر الكيفي

السؤال: هل كان يرى السيد الشهيد الصدر الاستقراء بالتجربة كميّاً فقط، لابدّ أن يحصل على عدّة احتمالات حتى تتراكم فيحصل اليقين، وهل يعني ذلك أنّه لم يقل بالاستقراء الكيفي، أي أن تكرار المشاهدات يكون بعدد الظروف المختلفة؟

● إنّ السيد الشهيد الصدر قد تعرّض لهذا الأمر بالتفصيل، ولا سيما في مباحثه في مجال القضيّة المتواترة، حيث ذكر أنّ هناك عناصر كميّة وكيفية تؤثر على الوصول إلى اليقين، فهو لا يرى أنّ مجرّد كثرة الحالات كافياً، بل لابدّ معه في كلّ الأحيان أو في بعضها على الأقل من عناصر أخرى كيفيّة تساعد على تنامي الاحتمال ليبلغ اليقين. ولفهم طريقته في التفكير في هذا الموضوع يمكن مراجعة أبحاثه في التواتر في كتبه الأصوليّة، كما يمكن مراجعة كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

٢٥٩. كيف يمكن تصوّر الله خارج المكان؟!

السؤال: هناك سؤال كثيراً ما يتداول على ألسنة الناس بمختلف مستوياتهم وهو: أين الله؟ لكنّ المشكلة لو أجبناهم بأنّ الأينيّة مخلوقة من قبل الله تعالى، فلا

يدخل فيها؛ لأنّ المكان والزمان مخلوقان من قبله، أو حسب تعبير أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: «أيّن الأين، فلا أين له، وكيّف الكيف فلا كيف له»؛ لأننا إذا قلنا بمكان لله فقد حدّدناه، وهذا مخالف لما عرفناه عن واجب الوجود. حيث لابد أن ترفع من الذهن كلمة (أين) عندما نسأل عن الله؛ لأنّه خارج عن حدود الأين. ولكن هنا يرد السؤال الآتي، وهو: لو خرجنا خارج هذا الكون ماذا يوجد وراءه؟ هل يوجد الله سبحانه وتعالى وراء هذا الكون؟ طيّب لو قلنا: إنه سبحانه وتعالى لا يوجد خارج الكون إذاً لا معنى متصوّر للإله؛ لأنّه عدم، فما دام غير موجود في أجزاء العالم المكانيّة وغير موجود خارجها فهو معدوم؟ وهنا سؤال آخر، وهو: قبل أن يخلق الباري عز وجل الكون أين كان؟ هل كان معدوماً؟ إنّنا نلاحظ من خلال الأسئلة السابقة أنه إذا نفينا مكانه فسوف نقول بالعدمية.. وهل يوجد فراغ خارج الكون أو حسب تعبير الفلاسفة خلاء؟ وماذا وراء هذا الخلاء؟ وشكراً لكم.

● **أولاً**: إذا نفينا مكانه سبحانه وتعالى فسوف نقول بعدميّة وجوده المقيّد بالزمان والمكان، فالله المقيّد بالزمان والمكان غير موجود، وهذ غير عدمية وجوده المطلق؛ لأنّ نفي المقيّد لا يساوي نفي المطلق بالضرورة. ووجود الله في هذا العالم لا يعني الوجود المقيّد بالمكان.

ولو لاحظتم ـ أخي الكريم ـ فسترون أنّكم في البداية ذكرتم أنّ الله تعالى هو الذي خلق الزمان والمكان أو خلق الأين والمتى على الخلاف بين المفاهيم والمقولات، لكنّكم مرّةً أخرى لم تستطيعوا التحرّر من مفهوم الزمكانيّة. يجب في البداية أن نتحرّر من مفهوم الزمان والمكان لنرى الأمور، مثلاً الله سبحانه وتعالى كلّ الأشياء عنده ذات لحظة واحدة إذا صحّ التعبير، إنّما نحن الذين يمرّ

علينا الزمان، وبالنسبة إليه فإنّ الأمس واليوم واحد، ولهذا قال الفلاسفة باستحالة انعدام الموجود؛ لأنّ الموجود ينعدم انعداماً نسبيّاً بالنسبة إلينا في أفق الزمان والمكان، وإلا فإنّنا عندما نتجرّد عن الزمان والمكان فلن نجد ألا أشياء واحدة معاً مجتمعةً لا موزّعةً على عمود الزمان أو لا تلتقي، ولهذا يقولون بأنّه عند التجرّد يصبح العالم المادي كلّه في قبضتك. فالموضوع هو موضوع إدراك اللازمكانيّة، وسبب هذا الخطأ هو عدم قدرتنا عادةً على تصوّر الوجود غير المقيّد، فإذا ثبت الوجود غير المقيّد بدليل أو برهان لم يعد معنى لهذا الإشكال.

ثانياً: إنّ علاقة الله بالعالم ـ من وجهة نظر الكثير من الفلاسفة ـ ليست علاقة شيء بشيء آخر وكأنّ بينهما حبلاً، بل وجود الثاني متعلّق بوجود الأول ووجود الأوّل محيط بالثاني، فطريقة علاقة وجود الله بالعالم لا يصحّ أن نقيسها ـ فلسفيّاً ـ على علاقات الأشياء المادية ببعضها. وأحد أسباب الخلل في فهمنا لطبيعة العلاقة بين الله والعالم فلسفياً هي تصوّرنا أنّ علاقة الله بالعالم كعلاقة مثل العلل الإعدادية بمعلولها، مثل علاقة النجار مع الكرسي، حيث يقوم النجّار بصنع الكرسي، ويكون للكرسي وجودها الخاصّ المنفصل عن النجّار بعد وجودها، أو كعلاقة شخص بآخر في البئر وبينهما حبل، فإنّ هذه العلاقات تفترض مسافة فاصلة بين العلّة والمعلول، ولهذا أنت عندما تريد أن تقيس علاقة الله بالعالم بهذه الطريقة تجد نفسك مضطراً لكي تتصوّر الله في هذا العالم كما تتصوّر نفسك فيه، مع أنّ الله علاقته من نوع علاقة العلّة الفاعلية المفيضة للوجود لا العلل الإعدادية، فنفوذه في العالم ليس بنحو أنّه يحلّ فيه أو بنحو أنّه يكون فيه، بل علاقته مثل علاقة ذاتك بحالاتك النفسيّة ـ إذا أردت أن أشبّه الأمر ـ فذاتك علّة حالاتك النفسية، وليست حالاتك النفسية سوى شعاع ذاتك لا أمراً

منفصلاً أو كينوناً مستقلاً تربطه بذاتك حبال أو روابط.

إنّ فهم هذه القضايا يحتاج ـ من وجهة نظر الفلاسفة ـ للكثير من الجهد في الخروج من أطرنا الزمكانية، وكما يقول الهرمنوطيقيون وعلماء اللسانيات: إنّ اللغة البشرية قائمة على ثنائي الزمان والمكان، فلا تولد لغة بعيدة عنهما، وهذا ما يصعّب أمر تصوّر فكرة الله المتعالي عن الزمان والمكان تصوّراً ذهنيّاً.

ثالثاً: إنّ هناك صراعاً تاريخياً لا ينقطع بين المفكّرين والفلاسفة وعلماء الطبيعيات حول نهاية العالم مكانيّاً، ونهايته زمانيّاً أيضاً، ولهذا ذهب الكثيرون إلى لا نهائيّة العالم، وقالوا بأنّه لا يتناهى أيضاً، وهذا موضوع آخر، لكن لو فرضنا أنّه يتناهى فلماذا لا نتصوّر وجود الله بعده وجوداً غير مكاني، إنّ عدم التصوّر ناتج عن الأفق الزمكاني لعقولنا العادية، لا عن عدم إمكان هذا الشيء. وهناك فرق من الناحية الفلسفية والعلمية بين صعوبة التصوّر وبين قيام دليل على استحالة ما صعب تصوّره علينا، فليلاحظ ذلك.

هذا والموضوع طويل وله تشعّبات، لكنّني أكتفي بذلك حذراً من التطويل.

٢٦٠ـ ما هو معنى الابتلاء؟ وما معنى ربطه بحبّ الله للعبد؟

السؤال: ما مدى صحّة حديث: «إذا أحبّ الله عبداً ابتلاه»، وإذا صحّ فماذا نفهم منه؟ وهل الحبّ مرتبط بالابتلاء؟ بمعنى آخر هل يمكن أن نستنتج أنّه عندما لا يحبّ الله عبداً فهو لا يبتليه أو الذي يحبّه أكثر يبتليه أكثر وهكذا؟

● ورد هذا الحديث بهذه الصيغة في كتاب (التمحيص: ٥٥ ـ ٥٦) المنسوب إلى محمّد بن همام الإسكافي (٣٣٦هـ)، ولو غضضنا الطرف عن أصل الكتاب لكفى عدم وجود سند بين الإسكافي والراوي الذي روى الحديث عن الإمام،

فقد جاء الحديث فيه على النحو التالي: عن سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله إذا أحبّ عبداً ابتلاه وتعهّده بالبلاء، كما يتعهّد المريض أهله بالطرف، ووكل به ملكين فقال لهما: أسقما بدنه وضيّقا معيشته وعوّقا عليه مطلبه حتى يدعوني، فإنّي أحبّ صوته، فإذا دعا قال: اكتبا لعبدي ثواب ما سألني، فضاعفاه له حتى يأتيني، وما عندي خير له».

وروى البيهقي في (شعب الإيمان ٧: ١٤٦) عن أبي هريرة أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنّ الله عز وجل إذا أحبّ عبداً ابتلاه ليسمع صوته». وورد الحديث أيضاً بصيغة: «إنّ الله إذا أحبّ قوماً ابتلاهم»، وذلك في مصادر الحديث عند أهل السنّة.

وهذا الحديث يجرّ إلى تحليل قضيّة مفصليّة في موضوع البلاء والابتلاء ونزول العذاب، وخلاصتها ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ أنّ أمامنا في النصوص الدينية عدّة مجموعات تتعرّض لنزول المصائب بشخص أو أمّة ـ سواء كانت هذه المصائب بلاءً وعذاباً أو امتحاناً وابتلاءً واختباراً ـ وأهمّها ما يلي:

المجموعة الأولى: ما يفيد أنّ المصيبة أو النازلة التي تنزل تكون بمثابة الابتلاء الذي يُهدف منه اختبار قدرة الإنسان وصبره وإيمانه، تماماً كما هي الدنيا التي تعدّ بنفسها داراً للاختبار والامتحان والابتلاء، فليست المصيبة شيئاً استثنائيّاً خارجاً عن المنطق العام للابتلاء في الحياة الدنيا.

المجموعة الثانية: وهي تؤدّي نفس مضمون المجموعة الأولى مع إضافة خصوصيّة، وفي هذا السياق يأتي هذا الحديث وأمثاله، بمعنى أنّ الله يبتلي العبد ليوفّر له مناخاً للأوبة إليه والتضرّع والدعاء، فقد يقوم شخص بأفعال الخير فيعلم الله من نفسه الخير، فيجازيه بمزيد من التقريب له إليه، وذلك بأن يُنزل به

ابتلاءً، لكي يجرّه أكثر فأكثر إلى الدعاء والتضرّع والعودة إلى الله والإحساس الروحي به والذي هو الغرض الأصلي من الحياة في الفلسفة الدينية.

وهذا لا يعني أنّ الذي لا ينزل به الابتلاء لا يكون محبوباً لله، بل غاية ما يعني أنّه من الممكن أنّه لا يحتاج لنزول الابتلاء؛ لأنّه يعود إلى الله ولو من دون ابتلاء، فيكون أكمل من الذي ابتلي. فالابتلاء هنا معناه توفير الله فرصةً للإنسان الذي يكون محبوباً لله تعالى ويعلم الله صلاحه وأنّه سوف يرجع بقلبه إلى الله عندما تشتدّ عليه الأمور، ويكون ذلك مساحةً جديدة له لتقوية علاقته بالله سبحانه. إنّ الابتلاء هنا فرصة يوفّرها الله لمن يجد في قلبه الخير والإيمان أو مقوّماتهما، فبعض الناس يحتاجون لهزّات في الحياة لكي يشتدّ إيمانهم، فعندما يعلم الله الخير فيهم ويحبّهم فهو يوفّر لهم مثل هذه الهزات.

المجموعة الثالثة: وهي التي تشير إلى الابتلاء الهادف لإسقاط الإنسان في المزيد من الخسارة والهلاك، وذلك يكون على شكل عقوبة له على أفعال أقدم عليها، فعندما يفسد الإنسان ويطغى قد يبتليه الله سبحانه بالمسرّات والمضرّات، عقوبةً له على طغيانه، فيزداد هذا الإنسان طغياناً بهذه المسرّات والمضرّات المبتلى بها، بدل أن تكون عنصر عودة له إلى الضمير والوجدان والحقّ، وهذا يعني أنّه إذا أحبّ الله عبداً ابتلاه، وكذلك إذا أبغضه قد يفعل معه الشيء نفسه، وهذا معنى أنّ الله يمدّ أهل الكفر والضلالة، ويمتّعهم إلى حين، ويبتليهم بالعافية، كما أنّ هذا هو معنى الإمهال بوجهٍ من الوجوه.

المجموعة الرابعة: وهي التي تشير إلى البلاء والعذاب والغضب الإلهي، وهي نصوص كثيرة تدلّ على ذلك من حديث القرآن الكريم عن الأقوام الذين نزل بهم البلاء والعذاب على أشكالهما.

وهذا كلّه يعني أنّ ما نراه نحن مصيبةً يحتمل احتمالات: إمّا هو من حبّ الله للعبد، وإمّا هو من بغضه له وعقوبته، وإثبات أنّ النازلة أو المصيبة المعيّنة من أيّ النوعين أمرٌ ليس بالبسيط بالنسبة إلينا؛ لجهلنا بخفايا الأمور وبعالم الإرادة الإلهيّة في غالب الموارد، لكنّنا نتفاءل بأنّ ذلك من حبّ الله لنا، فيدعونا ذلك إلى التضرّع والعودة إليه سبحانه.

ومؤدّى هذا كلّه أنّ الشرّ ـ إن صحّ التعبير ـ الذي يواجهه الإنسان من خلال المصائب والبلايا والأزمات، هو ذو وجهين، فقد يحتمل الرحمة والابتلاء، وقد يحتمل الغضب والبلاء والعذاب، ففي علم الله تعالى تكون الأمور واضحة، أمّا في علمنا المحدود فمن الصعب علينا التمييز، فلو أخذنا اليوم عذاباً من عذاب الأمم الماضية ـ مع بقائهم أحياء ـ والتي حدّثنا عنها القرآن الكريم، ودرسناه على المستوى التاريخي والطبيعي، فلن نتمكّن من اكتشاف أنّه جاء بنحو العذاب أو الابتلاء، وبنحو المحبّة أو الغضب، كلّ ما يظهر لنا هو نتيجة الحدث المادي، أمّا الأغراض التي بني عليها الحدث المادّي، والكامنة في عالم الإرادة الإلهيّة فمن الصعب اكتشافها؛ لأنّ الحدث المادّي لا يحكي عنها، كما أنّه متساوي النسبة إليها، ولولا أنّ النصّ القرآني أخبرنا بأنّ هذا كان عذاباً لما علمنا بذلك، ولخمّنّاه تخميناً.

وهكذا الحال في عصرنا الحاضر، حيث يبتلي الناس بالظنون والتخمينات، فلو نزل عذابٌ بقوم ـ من زلزال أو عاصفة أو غير ذلك ـ قالوا: هو غضب، ولو نزل بهم، قالوا: هو ابتلاء وامتحان، أو محبّة بتطهيرنا من الذنب عبر إنزال العذاب الدنيوي لتجاوز العذاب الأخروي، وقد يكون الأوّل ابتلاء والثاني غضباً وبالعكس.

لكنّ منطق التفاؤل الإيماني يدعونا لكي نتقوّى على مواجهة المصائب بالأخذ بالأمل. وعنصر الأمل هنا هو أن يكون الله تعالى قد ابتلانا وأحبنا، كما قد نحتاج أحياناً إلى عنصر الغضب الإلهي عندما نريد أن نهزّ ضمائرنا، فنحاول نفسيّاً أن نفترض أنّ هذا العذاب الذي نزل هو من تقصيرنا ليكون ذلك دافعاً لنا للنهوض والعودة إلى الله تعالى مجدّداً، ولكنّ هذه بأجمعها سياقات نفسية لخلق الأمل أو الندم، وليس على المستوى العقلي إمكانات سهلة لاكتشاف واقع القصد الإلهي، إلا على سبيل الظنّ في الغالب. وهكذا الحال عندما نقول بأنّ هذا العذاب نزل لكي يطهّرنا الله من ذنوبنا ويكفّرها في الدنيا عنّا، أو نزل لكي يزيد من صبرنا وإيماننا.

وخلاصة القول: إنّ الحدث الواحد ـ وهو العذابات والمصائب، وكذلك الخيرات والمسرّات ـ يمكن أن يفسّر بقصود وغايات متعدّدة في الفعل الإلهي، ومن الصعب عقليّاً اكتشاف القصد وتعيينه، لكنّ النصوص الدينية تدفعنا ـ نفسيّاً ـ لافتراض الاحتمال الذي يساعدنا على المستوى الإيماني بحسب الحالة التي نحن فيها. هذا ما أفهمه بضمّ مجموعات النصوص إلى بعضها بعضاً والعلم عند الله.

٢٦١. فكرة اليقين المجامع للشك، ألا تعني النسبيّة؟ وهل يوافقكم أحد عليها؟

السؤال: تقولون في كتابكم (مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٩ ـ ٤٠، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م) ما يلي: «مبدأ العلم الاجمالي الفوقاني، وهو مبدأ يتجاوز دائماً مفردات البحث العلمي ليقرأ المجموع قراءةً كلية، وحينما أقرأ تجربتي العلمية

على مرّ سنوات فسوف أتأكّد ـ يقيناً ـ من أنني قد وقعت في عدد كبير من الأخطاء في حياتي، وهذا العدد الكبير سوف أقدّمه كمعطى رياضي لما هو ناجز عندي الآن مما لديّ قناعة به؛ ليتشكّل عندي علم إجمالي بالخطأ في بعض أفكاري بحساب الاحتمال، فإذا كانت مجموع أفكاري الألف مثلاً، وعلمت تفصيلاً بخطأ مائة منها على مدى تجربة خمس سنوات تقريباً، فإنّ هذا سوف يشكّل عندي علماً إجمالياً ـ ما دامت الظروف واحدة أو متشابهة ـ بوقوع أخطاء جديدة عندي بنسبة ١٠٪ خلال السنوات الخمس القادمة أو أقلّ كما هو الغالب، وعندما أفعّل هذا العلم الإجمالي ستتغيّر نظرتي لكل مفردةٍ من مفردات اليقين عندي، وسأقدر على الجمع بين يقيني بالمفردة واحتمال الخطأ، مستعيناً ـ إلى حدّ معين ـ بمبدأ اليقين الموضوعي المتقدّم..». شيخنا ألا يعني هذا أنّكم تذهبون إلى الشكّ؟ وهل يوافقكم أحد من العلماء على ذلك؟

● **أولاً**: لقد شرحت مراراً في كتبي أنّ اليقين الأرسطي هو نوعٌ راقٍ من اليقين لكنّه ليس النوع الوحيد منه، والشريعة والدين وحتى العلوم الحديثة لا تسعى لامتلاك هذا النوع من اليقين، لأنّه نادر التحقّق من وجهة نظرهم، لهذا فاليقين العرفي ـ وهو حالة الاطمئنان النفسي الناتجة عن احتمال قوي للغاية في الإصابة مع احتمال ضعيف جدّاً في العكس ـ كافٍ في عالم التديّن غالباً إن لم نقل دائماً.

ثانياً: إنّ الإخباريين من علماء الإماميّة يذهبون إلى هذا الرأي، وقد ذكرت ذلك في كتابي (نظرية السنّة)، فهم يرون أنّ كلمة العلم في اللغة العربية تطلق على ما يشمل الاعتقاد الجازم النافي للخلاف كما يشمل ما يجعل احتمال الخلاف بعيداً، وتخصيص اليقين بهذا الاصطلاح المنطقي الأرسطي المعروف مسألة

جديدة حادثة، لا يمكن قياس اللغة عليها، وليس الأمر أمر لغةٍ فحسب، بل إنّ العلم المعتبر شرعاً هو كلا هذين الأمرين، بل إنّ تتبّع كلمات المتكلّمين والأصوليين يعطي هذا المعنى الواسع للعلم، فتكون العبرة به بعد أن سار عليه الصحابة وأصحاب الأئمة أيضاً (الكركي، هداية الأبرار: ١٢ ـ ١٤).

بل يترقّى التيار الإخباري في تكوينه لمفهوم العلم إلى حدّ ذهاب مثل الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) للقول بأنّ الفرض النادر والاحتمال البعيد لا ينافي العلم، ولو نافاه لانعدم وجود العلم أساساً، فإنّ اليقينيات المنطقية الستّ هي نفسها لا تخلو من احتمالٍ مخالف ولو ضعيف عنده (الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٥٣٣)، وعندما يشعر إخباريّ مثل الكركي (١٠٧٦هـ) بأن مفهومه للعلم هذا قد يسري إلى مسائل أصول الدين، يحاول سدّ الثغرة بالقول: إنّ اليقين في أصول الدين يجب أن يكون برهانياً ينفي احتمال الخلاف مطلقاً، أما في فروع الدين فيكفي اليقين الشامل للأمرين المتقدّمين معاً (هداية الأبرار: ١٥)، دون أن يرشدنا الكركي إلى سبب هذه التفرقة ما دام النصّ القرآني الذي يتحدّث عن العلم يستخدم المفردة نفسها في المجالين سالفي الذكر.

وهكذا تتسع دائرة العلم لتطابق تقريباً مفهوم اليقين الاستقرائي المعاصر وفق ما أوضحه الشهيد الصدر في وغيره (الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٢٢ ـ ٣٢٧؛ وانظر له: دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٦ ـ ١٦٨)، فلم تعد تلك القاطعية البرهانية مطلوبة في اليقين وتكوّنه، بل صار يكفي حتى مع وجود ذاك الاحتمال الذي لا يعتدّ العقل به وإنّما يتجاوزه نحو قفزة ذاتية تفضي إلى سكون النفس واستقرارها.

ويقول الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) ـ مؤسّساً نوعاً من التشكيك والرتبيّة في

العلم نفسه ـ: «ثمّ لا تظنّن أنّ العلم بصدق مضمون أخبار المعصومين عليهم السلام لابد أن يكون كالعلم بوجودهم في الوضوح والإنارة والقوّة، أو تواترها كتواتره، وإلاّ فهي أخبار آحاد لا تفيد إلاّ ظنّاً، كلا، كيف ولو زعمت ذلك فما أراك تستيقن بإمامتهم... أكثر الأخبار الأحكامية ليست في القوّة بأقلّ من أخبار الإمامة متناً وسنداً، فكلّ ما اطمأنّت إليه النفس من الأخبار تعمل به، وكلّ ما لم تسكن إليه النفس فذره في سنبله» (الفيض الكاشاني، الحقّ المبين في تحقيق كيفيّة التفقّه في الدين: ٨، ٩).

وبناءً عليه، فهذا المعنى لليقين وكفايته في أمور الدين موجود عند شريحة من العلماء الإخباريين، كما أنّ نظرية السيد الشهيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء تكتفي غالباً بهذا النوع من اليقين كما هو معروف جدّاً.

ومن اللطيف أنّ المرجع الديني المعاصر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أصدر مؤخّراً ـ بعد حوالي ثلاث سنوات من نشر كتابي مسألة المنهج ـ كتاباً تحدّث فيه عن روح الفكرة التي تحدّثتُ عنها في النصّ المنقول في سؤالكم، فهو يقول في كتاب (طريق الوصول إلى مهمّات علم الأصول ١: ١٧، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م) ما نصّه: «قد اشتهر في ألسنة الأصوليين أنّ القطع حجّة ذاتية، وهو كذلك إن أريد منه العلم والقطع العقلي على ما مرّ، وإن أريد منه القطع العرفي المعبّر عنه بالاطمئنان والظنّ القويّ المتاخم للعلم الذي لا ينافي وجود احتمال الخلاف، الموجود في أكثر الآراء والنظريات التي لا تنتهي إلى البديهيات وشبهها، فحجيّته تحتاج إلى جعل الجاعل وليست حجيّته ذاتية. وأكثر ما نسمّيه قطعاً من هذا القبيل؛ لأنّ كلّ إنسان يحتمل خطأه في بعض ما يقطع به إجمالاً من آرائه، وكيف يجتمع العلم التفصيلي في كلّ واحد من هذه الآراء مع

احتمال الخطأ في بعضها إجمالاً؟ وهل تجتمع الموجبة الكلّية مع السالبة الجزئية؟ وهذا دليل على أنّ ما نسمّيه قطعاً في كثير من المسائل فهو في الحقيقة من قبيل الاطمئنان لا القطع الحقيقي الذي ينتهي عند التحليل العقلي إلى الضروريات والبديهيات ولا يجتمع مع احتمال الخطأ أبداً».

٢٦٢. تناقض مفترض بين نصوص تكفير السيئات وحبط الأعمال، وبين ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾

السؤال: قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، ألا تتعارض مع قوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾؟

● طرح هذا الموضوع منذ بدايات نشوء علمَي الكلام والتفسير عند المسلمين، وقد كان مرتبطاً تارةً بمسألة التوبة والشفاعة والتكفير، وأخرى بمسألة حبط الأعمال، ويتعاطى الكثير جدّاً من المفسّرين والمتكلّمين مع هذا الموضوع من منطلق نظرية التخصيص، حيث يقولون بأنّ الآية مخصّصة بما دلّ على العفو عن الذنوب بالتوبة أو نحوها، فيما يعبّر مثل العلامة الطباطبائي بأنّ آيات التوبة والإحباط حاكمة على هذه الآية، وأمّا الذين أنكروا حبط الأعمال فقد كانت هذه الآية بالنسبة إليهم أحد المستندات المهمّة.

إلا أنّ الذي يبدو لي ـ بنظري القاصر ـ هو أنّه لا تنافي إطلاقاً بين مثل هذه الآية الكريمة وبين نصوص العفو والتكفير عن الذنوب أو نصوص حبط الأعمال الواردة كلّها في غير آية أو حديث من الكتاب والسنّة؛ لأنّ السياق القرآني في آية سورة الزلزلة التي نحن فيها لا يشير إلى الجزاء والعقاب

والحساب، بل يشير إلى مرحلة يمكن أن نسمّيها مرحلة العرض والإنباء والرؤية؛ فإنّ الناس يصدرون يوم القيامة بعد زلزال الأرض كي يريهم الله أعمالهم، ومرحلة إراءة الأعمال وعرضها أمام أصحابها وإخبارهم بها، تسبق مرحلة إجراء الحساب والكسر والانكسار، ثم العقاب أو الثواب عليها، فهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩)، ومثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللهَ وَرَسُولَهُ كُبِتُوا كَمَا كُبِتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَقَدْ أَنْزَلْنَا آَيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللهُ وَنَسُوهُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المجادلة: ٥ ـ ٧)، وقوله سبحانه: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة: ١٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٩)، وقوله عزّ من قائل: ﴿فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ٢٣)، وقوله تبارك: ﴿مَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنْكَ كُفْرُهُ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (لقمان: ٢٣).

وهكذا آيات أخَر كثيرة، مثل: (المائدة: ٤٨، ١٠٥، والأنعام: ٦٠، ١٠٨، ١٦٤، والنور: ٦٤، والتوبة: ٩٤، ١٠٥، والزمر: ٧، والتغابن: ٧، والقيامة: ١٣، والجمعة: ٨ و..).

وثمّة آية في القرآن الكريم تجمع بين مرحلتي الإنباء والعقاب، قال تعالى: **﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾** (فصلت: ٥٠).

والتأمّل في آيات القرآن الكريم حول القيامة والبعث يفضي إلى قناعة بأنّ ما يحدث هناك عبارة عن مجموعة مراحل وخطوات متناسقة منطقيّاً، يتمّ طيّها في هذا اليوم العظيم، فمنها العرض والإخبار والإنباء بكلّ ما حصل للإنسان ما له وما عليه، ومنها الحساب والتدقيق في الحسابات، وهنا يكون العفو والتكفير (الذي يعني بالكناية العفو) والحبط وغير ذلك، ثم يتلوه مرحلة الثواب والعقاب، فلا تنافي بين الآيات فيما يبدو لي لو دقّقنا في مديات دلالاتها، ولا حاجة لافتراض التخصيص أو الحكومة، كما هو مذهب جمهور المفسّرين والمتكلّمين القائلين بنظرية العفو والحبط معاً، كما لا ضرورة تفرض إبطال نظرية الحبط انطلاقاً من هذه الآية هنا. وتفصيل الكلام حول حبط الأعمال وسائر إشكاليّاته المطروقة أُحيله إلى مناسبة أخرى. والعلم عند الله.

٢٦٣. كيف يكتفي الطباطبائي في منهاج الدراسة الفلسفية بدليل ضعيف على وحدانية الله ولا يقوّيه؟!

السؤال: في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة في شرح كتاب بداية الحكمة،

بالنسبة لموضوع واجب الوجوب ماهيّته إنيّته، يقول أحد مدرّسي الفلسفة: وبهذا يتضح عدم تمامية البرهان، ولهذا عدل صدر المتألّهين عن هذا الاستدلال من الأسفار، بعدما ذكره في الجزء الأول منه، فقال: وهذه الحجّة غير تامّة عندنا. سؤالي هو أنه كيف يضع السيد الطباطبائي برهاناً ليس بتام، وخاصّة بأنّ هذا البرهان يتعلّق بنفي الشريك عن الله سبحانه وتعالى، وبالتالي لا يوجد عند سماحة السيد الطباطبائي برهان في كتابه بداية الحكمة حول نفي الشريك عن الله؟ وكيف يتمّ تدريسه في الحوزات مع أنّه غير صحيح مما يؤدّي إلى إدخال الشك في قلب المتعلّم؟ أرجو من جانبك الكريم توضيح هذا الإشكال.

● ١ ـ لقد ذكر العلامة الطباطبائي في بداية الحكمة أكثر من دليل على إثبات وحدانيّة الواجب تعالى وتبارك، وذلك في الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة المخصّصة لمباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ، حتى أنّه أجاب هناك أيضاً عن بعض الإشكاليات التي ترد على بعض الأدلّة التي قيلت في إثبات وحدانيّة الواجب تعالى، مثل شبهة ابن كمّونة المعروفة، فلم أفهم الوجه في قولكم بأنّ العلامة الطباطبائي لم يذكر في بداية الحكمة دليلاً على إثبات الواجب سبحانه.

٢ ـ إنّ العلامة الطباطبائي قد ذكر في الفصل الثالث الذي أشرتم له في السؤال، الدليلَ على إثبات أنّ الواجب تبارك وتعالى ماهيّته إنيّته وأنّه لا ماهيّة له، وقد اختار هذا الدليل. وإذا كان صدر المتألّهين قد أورد إشكالاً ـ كما أشرتم ـ على هذا الدليل في كتاب الأسفار الأربعة، فإنّ العلامة الطباطبائي ليس مسؤولاً عن إشكال الشيرازي ولا عن تبنّيه أو تبنّي بعض شرّاح بداية الحكمة لهذا الإشكال، ما دام هو غير مقتنع به. ويشهد على اقتناعه بالدليل دون الإشكال أنّه عاد وذكره في كتاب نهاية الحكمة في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة،

ذاكراً نقض بعضهم ـ كالمحقّق الرازي في المباحث المشرقيّة ـ على هذا الدليل، ثمّ قام الطباطبائي بردّ إشكال الرازي هذا، ممّا يعطي أنّه يتبنّى الدليل، ولا يقبل بما أورد عليه، فلا يصحّ محاكمة الطباطبائي بكلام غيره، ولو كان هذا الغير هو صدر المتألّهين الشيرازي.

٣ ـ لنفرض صحّة ما قلتموه، إلا أنّ مسألة (الواجب ماهيّته إنيّته بمعنى أنّه لا ماهية له) تقع في طريق بعض أدلّة إثبات وحدانيّة الله تعالى، فليست كلّ أدلّة الوحدانيّة متوقّفة على إثبات نفي الماهية عنه تعالى أو التركيب كما يراه كثيرون، وهذا معناه أنّ بطلان دليل العلامة الطباطبائي في هذا المجال ـ وفقاً لإشكال الشيرازي أو غيره ـ سوف يعني بطلان بعض أدلّة التوحيد، دون جميعها.

٤ ـ إنّ كتاب بداية الحكمة هو حلقة في سلسلة منهاج دراسي أعدّه العلامة الطباطبائي لطلاب الفلسفة الإسلاميّة، ومن غير الصحيح أن نحاكمه في إحدى حلقاته التمهيدية دون النظر للحلقات الأخرى التي أوكل إليها التعميق الأكبر في البحوث الفلسفيّة مثل كتاب (نهاية الحكمة)، بل علينا النظر إلى مجمل المنهاج الدراسي الذي وضعه لنرى هل ترك مسألة التوحيد معلّقةً حتى نورد عليه هذا الإشكال أم لا؟ وهذا بعينه ما فعله السيد محمّد باقر الصدر أيضاً، بل لو صحّ إشكالكم هنا لصحّ بشكل أوضح على السيد الصدر هناك في كتاب (دروس في علم الأصول).

ولعلّ الخطأ هنا نشأ من الأستاذ المدرِّس لبداية الحكمة أو من الشرّاح، حيث لفتوا نظر الطالب إلى وجود خلاف مبنائي في بعض الأدلّة التي سيقت لإثبات أنّ الباري تعالى لا ماهيّة له، وأنّ الماهيات من شؤون الممكنات فقط، وأنّ الله هو صرف الوجود الذي لا يتثنّى ولا يتكرّر، فإغراق طالب المرحلة التمهيدية

بتعليقات تتصل بمراحل لاحقة، قد يوجب أحياناً تشوّش ذهن الطالب، ولهذا علّقنا غير مرّة بأنّه من الخطأ أن يقوم الأستاذ بعرض عضلاته عبر تدفّق الأفكار النقديّة منه على الكتاب التمهيدي الذي يدرسه الطالب، وأنّ الكتاب الدراسي التمهيدي في علم مثل الفلسفة يحتاج بالدرجة الأولى إلى أن يقوم بتحليل وكشف التصوّرات ومقارنتها قبل البدء بمرحلة التصديقات؛ لأنّ أحوج ما يحتاجه الطالب في كتاب مثل (بداية الحكمة) هو تجلية التصوّرات والمفاهيم، وتفكيك المصطلحات والمقولات، ومقارنة ومقاربة النظريات والآراء، قبل البت فيها ودخول مرحلة التصديق هنا وهناك. وإنّني أعتقد بأنّ هناك فرقاً بين عرض المذاهب والاتجاهات المتعدّدة وبين عرض مذهب واحد مع نقده بما يبقي الطالب فارغ الذهن تجاه الصورة النهائيّة للموضوع. وعليه فلا أجد أنّ الإشكال أعلاه وارد على العلامة الطباطبائي رحمه الله.

القسم الثاني

علوم القرآن والحديث

٢٦٤ـ ما هو احتمال وثاقة الراوي واقعاً، مع كونه مجهول الحال أو مهملاً؟

السؤال: ما هو احتمال أن يكون الراوي المجهول أو المهمل ثقةً في الواقع، ولم يُذكر في كتب الرجاليّين المتداولة، بسبب غفلة منهم أو ربما ذكر في كتب الرجال التي لم تصلنا؟

● توجد هنا عدّة صور وفرضيات ينبغي تفكيكها، حيث يختلف الحال بين الراوي المعروف وغيره، وبين رواة كتب السنّة والشيعة، وبين الراوي المذكور لكن مجهول الحال والمهمل وغير ذلك، وأشير هنا لبعض النماذج ـ على سبيل المثال ـ لكي نعرف كيف ينبغي لنا حساب الموضوع، وأنّه ليس على وتيرة واحدة في كلّ الحالات، وأنّه تدخل فيه عناصر كثيرة لتعطينا النسبة الاحتمالية الأدقّ، وأنّه لا يقف الموضوع عند مجرّد الاحتمال الأوّلي لوثاقته بنسبة خمسين في المائة دائماً، بل قد تزيد وقد تنقص:

١ ـ يختلف الأمر بين الراوي المذكور عند أهل السنّة والراوي عند الشيعة الإماميّة، فلو ذكر رجل ولم يوثق عند أهل السنّة، فإنّ احتمال توثيقهم له واقعاً يغدو قليلاً؛ لكثرة كتب الرجال السنّية الواصلة وتعهّد غالبيّة هذه الكتب بتقييم الراوي وحاله من حيث الوثاقة وعدمها، فعندما يذكرونه ثم لا يوثّقه أحد

منهم، فاحتمال سهوهم عن توثيقه جميعاً أو غفلتهم أو نحو ذلك بعيدٌ نسبيّاً عادةً، وهنا قد ينزل احتمال وثاقته الواقعيّة إلى أقلّ من الخمسين في المائة، إذ لو كان ثقةً لأشير إليه ولو في أحد الكتب.

أمّا الراوي المذكور في كتب الرجال الإماميّة القديمة دون توثيق، فإنّ احتمال وثاقته الواقعيّة يكون أكبر من حال ذلك الذي ذكر في كتب الرجال السنيّة، فإنّ كتب الرجال الشيعيّة القديمة قليلة، وما ضاع منها ليس بالقليل، كما أنّ غالبيّتها لم توضع للتوثيق والتضعيف، بل وضعت إما على شكل فهارس مثل فهرستي: الطوسي والنجاشي، أو على شكل طبقات مثل طبقات البرقي ورجال الطوسي أو نحو ذلك، وقد جاء التوثيق والتضعيف فيها ضمنيّاً، وحتى ما تعهّد منها ببيان حال الراوي مثل فهرست الطوسي لم يعمل بتعهّده هذا، بل أهمل بيان حال الكثير من الرواة ومنهم من لا شك في وثاقته، ولهذا ففي الحال العاديّة يكون احتمال وثاقة هذا الراوي ـ من حيث حاله في كتب الرجال ـ هي النصف، وقد يزيد الاحتمال أو ينقص بتتبّع رواياته ودراستها من خلال عرضها على الكتاب وقطعيّ السنّة أو من خلال عرضها على روايات الثقات الأثبات من الرواة الآخرين.

٢ ـ هناك فرق بين الراوي المهمل ومجهول الحال، فالمهمل في كتب السنّة الرجاليّة كلّها يرتفع احتمال كونه شخصيّة وهميّة لاسيما مع ندرة رواياته، فيما في كتب الشيعة يقلّ هذا الاحتمال نسبيّاً دون أن يزول؛ لأنّ الكتب الشيعية الأصليّة إمّا ذكرت خصوص الراوي الذي وردت فيه روايات عن أهل البيت فقط مثل رجال الكشي، وليس كلّ الرواة تعرّض لهم أهل البيت، أو ذكرت خصوص من له مصنّفات وكتب، مثل فهرستي: الطوسي والنجاشي، وليس كلّ الرواة لهم

مصنّفات وكتب. فلم يبق من كتاب جامع عند المتقدّمين سوى كتاب الرجال للطوسي، واحتمال سهو الطوسي ـ وهو شخص واحد ـ احتمال وجيه، لاسيما مع كون كتاب الرجال هذا قد وقعت فيه أخطاء، حتى اعتبره السيد البروجردي مسودة، وعليه فعدم العثور على اسم راوٍ في كتب الرجال عند الشيعة يحتمل معه كونه شخصيّة وهميّة، لكن بدرجة احتماليّة أقلّ ممّا عند السنّة. لكنّ وثاقته تكون أقلّ أيضاً، فإنّ تجاهل الجميع حتى لذكر اسمه، سواء عند السنّة أو الشيعة، لا يسمح لنا بافتراض وثاقته بدرجة أكثر من النصف إن لم يكن أقلّ، تبعاً لحجم رواياته ونوعيّتها أيضاً.

٣ ـ إذا كان الراوي معروفاً ثم ذكره الجميع بلا توثيق، فإنّ احتمال توثيقه أكبر عادةً من النصف؛ لاحتمال سكوتهم عن توثيقه لوضوح وثاقته بسبب معروفيّته، حيث لا يحتاج لتوثيق، مع الأخذ بعين الاعتبار دائماً أيضاً نوعيّة مرويّاته وما يتوفّر لنا من معلومات أخرى عنه، أمّا لو لم يكن من المعاريف أو كثيري الرواية مثلاً، فإنّ احتمال توثيقهم له يكون أقلّ، إذ احتمال سكوتهم عن توثيقه لمعروفيّته ينافي عدم كونه معروفاً أو كثير الرواية كما هو واضح. وإذا كان احتمال توثيقهم له هو ٤٠ في المائة مثلاً، فإنّه يجب أن نحسب هذا الاحتمال مع احتمال إصابتهم في توثيقهم له، ولنفرضه ٩٠ في المائة، وهذا يعني أن احتمال وثاقته سوف ينزل تحت الأربعين في المائة بشكل رياضي، وسيصبح أقلّ من ذلك كما هو واضح أيضاً.

وخلاصة القول: إنّ تحديد درجات ومستويات القوّة الاحتماليّة في التوثيقات والتضعيفات والإهمال، وفقاً للعناصر المؤثرة في الموضوع وحسابها بشكل رياضي أو شبه رياضي، أمرٌ بالغ التعقيد، ويحتاج لرصد جملة وافرة من العناصر

في كلّ راوٍ، من حيث نوعيّة رواياته والموثِّقين له وغير ذلك، والكلام يطول، إذ يخطر في بالي الآن أكثر من عشر صور للمسألة أكتفي بهذه الثلاثة منها. وإنّما قصدت ذكر عيّنات لنعرف كيفية التعامل مع هذه الحالات المتعدّدة بطريقة علميّة منهجية رياضيّة.

٢٦٥. ما هو النسخ؟ وهل يمكن تقديم تعريف مختصر له ولأنواعه؟

السؤال: ما هو النسخ في الشريعة والقرآن الكريم؟ أرجو أن تبيّنوا لنا ببيان واضح ومفصّل النظرية السائدة في قضايا النسخ عند العلماء المسلمين، كمدخل لفهم هذا الموضوع، وجزاكم الله خيراً

● الحديث عن النسخ ـ بوصفه ظاهرةً تشريعية ـ وقع بصورة مطوّلة ومتفرّقة محلاً لنظر علماء القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وكان له محلّ في علمَي الأصول والكلام أيضاً، ومن هنا اتخذت له جوانب متعدّدة عولج كلّ جانب منها في علم من هذه العلوم الأربعة (القرآنيات، والحديث، وأصول الفقه، والكلام).

وأهميّة البحث عن ظاهرة النسخ تعود ـ فيما يبدو ـ إلى أنّ الباحث لا يتمكّن من الخروج بنتيجة قرآنية تشريعيّة ما لم يكن له اطّلاع على تطبيقات هذه الظاهرة في القرآن الكريم، فهي تماماً كالبحث عن المخصِّص الذي هو شرط في إمكان الأخذ بالعام. وقد دلّت جملة من الروايات على عدم القدرة على تفسير القرآن واستخراج الأحكام منه ما لم تكن عند الإنسان معلومات كافية حول النسخ الوارد فيه.

وعلى أية حال، فمجمل ما أفيد عندهم حول هذه الظاهرة يمكن ذكره موجزاً في جهات من البحث:

الجهة الأولى: حقيقة النسخ، فمفردة النسخ من المفردات التي كان لها ـ إلى جانب مدلولها اللغوي الأوّلي ـ مدلول ثانوي اصطلاحي؛ لأنّها عندما دخلت في الظاهرة القرآنية وأخضعت للبحث العلمي اتخذت شكلاً مضمونياً محدّداً يرجع في روحه إلى المعنى اللغوي.

أ ـ أمّا المعنى اللغوي، فالمستفاد من كتب اللغة أنّ النسخ له عدّة معانٍ: الأوّل: الاستكتاب. والثاني: النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث. والثالث: الإزالة أو إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه، أو إزالة الشيء بشيء آخر يتعقّبه على اختلاف تعبيراتهم الواردة، إذ يقال: نسخت الشمسُ الظلَّ إذا أزالته. وقد قيل: إنّ المعنى الأخير كثر استعمال النسخ فيه عند الصحابة والتابعين، ومن هنا أُطلق على المخصِّص والمقيِّد اسم الناسخ، خصوصاً في التفسير المنسوب إلى ابن عباس؛ فإنّ التقييد والتخصيص نحو من الإزالة ولو الجزئيّة. ولعل المراجع لهذه المعاني الثلاثة يجد أنّها تعود ـ بحسب الروح ـ إلى مضمون واحد.

ب ـ وأمّا المعنى الاصطلاحي، فقد أفيد في صياغة تعريفه بيانات أبرزها ثلاثة:

البيان الاول: ما لعلّه المشهور، وذكره السيد الطباطبائي في تفسير الميزان، من أنّ النسخ عبارة عن الإبانة عن انتهاء أمد الحكم وانقضاء أجله.

البيان الثاني: ما ذكره السيد الخوئي في البيان، وسجّل في تقرير بحثه من أنّه رفع أمرٍ ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه.

البيان الثالث: ما أفاده المحقّق الخراساني في كفاية الأصول، من أنه رفع الحكم إثباتاً ودفعه ثبوتاً.

وهذه البيانات الثلاثة ترجع ـ حسب الظاهر ـ إلى روح واحدة أريد الكشف

عنها وإن كان المجال مفتوحاً للملاحظة عليها من ناحية فنيّة، كما تطرّق له جماعة، إلا أنّ المراد هو أن النسخ له بُعدان:

بعدٌ ثبوتي، ويتلخّص في أنّ الحكم منذ تحقّقَ في عالم الجعل والإنشاء كان محدّداً بحدوده الزمانية الخاصّة، وبالتالي فإنّه بصورة طبيعية سوف يزول وجوده في ذلك العالم بارتفاع تلك الفترة وانقضائها.. ومجرّد ارتفاعه عن رتبة الفعليّة دون المرتبة الإنشائية لا يكون نسخاً.

أمّا البُعد الإثباتي، فيتلخّص في أنّ الذي يبدو إثباتاً في النسخ هو أنّ هناك رفعاً للحكم الذي كان ثابتاً وإلغاءً له. ولهذا توجد مفارقة بين عالمي الإثبات والثبوت؛ فإنّ ما يبديه عالم الإثبات هو عملية رفع للثابت، وأمّا واقع الأمر وعالم الثبوت فهو ارتفاع ذاتي يحسن تسميته بالدفع، فالحكم بالنسبة لي كأنه بالنسخ قد ارتفع، ولكنّه بالنسبة إلى الله كأنّه بالنسخ قد انتهى أمده الذي حدّد له من الأوّل، وهذه القضيّة لابد من الانتباه إليها؛ لأنّ تشوّشها يوجب الوقوع في محاذير عديدة من وجهة نظرهم.

الجهة الثانية: إمكان النسخ، من الطبيعي أنّ عامّة المسلمين ـ إلا من شذّ كما نُقل ـ يرون النسخَ ظاهرةً ممكنةً من الناحية الكلاميّة؛ لأنّ قوام شريعتهم على النسخ؛ فإنّهم يقولون بأنّ شريعة محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم نسخت الشرائع السابقة، ولهذا فإنّ من ناقش في إمكان النسخ نجده عادةً من اليهود وأمثالهم، وقد أثاروا في ذلك الإشكاليّة التالية، حيث قالوا بأنّ الحكيم تبارك وتعالى بتشريعه الحكمَ الأوّل يكون قد لاحظ مصلحةً في ذلك، وعليه فنسخه واستبداله بحكم آخر يستبطن أحد أمرين لا ثالث لهما:

أ ـ أن يكون علمه بالمصلحة في الحكم الأوّل ثابتاً، ومع ذلك شرّع الثاني،

وهذا لازمه ارتكابه خلاف الحكمة الإلهية بتشريع غير ما كانت المصلحة فيه.

ب ـ أو يكون ما انكشف له من المصلحة في الحكم الأوّل لا واقعيّة له، وهذا لازمه أنّه كان جاهلاً في الحكم الأوّل جهلاً مركّباً، وأنّه تبيّن له الحال فيما بعد. والقول بنسبة الجهل وخلاف الحكمة إلى الله سبحانه باطل. وعليه فلا يكون النسخ ممكناً في ساحته تبارك وتعالى.

وأجيب عن هذا الكلام:

أولاً: بجواب نقضي، وهو أنّ الشواهد الكثيرة قامت بين أيدينا في التوراة على وقوع النسخ، فكيف يفسّر أهل الكتاب ذلك؟ فما يفسّرون به ذلك عندهم نفسّر نحن به النسخ الذي نؤمن به عندنا.

وثانياً: بجواب حَلّي، وهو أنّ الحكم الأوّل منذ تحقّقه في عالم الجعل القانوني وإبرازه للمكلَّفين كان في عالم ثبوته في علم الله مقيّداً بزمان خاص، والبداهة قائمة على دور الأزمنة كالأمكنة في ملاكات ومصالح الأحكام، غايته لم يُبرز المولى لنا التقييدَ الزماني إلا بعد حين؛ وذلك لمصلحة قد تكون في إيهام المكلّف بخلود التكليف مما يجعل له محرّكيّة أعمق ليكون الموقف أشبه شيء بالتورية على حدّ تعبير المحقّق العراقي، لا كذباً؛ لأنّ المتكلّم لم يبرز قيد الخلود، لا أنّه أبرزه فكذب بذلك علينا.

وعليه، فيكون الحكم الأوّل على صلاحه في دائرته الزمنيّة والحكم الثاني على صلاحه فيما بعد زمن الحكم الأوّل، من دون لزوم الجهل وخلاف الحكمة عليه سبحانه. ومن هنا، تتضح حكمة النسخ، وأنّه أمرٌ ضروريّ في التشريع أحياناً، تبعاً لطبيعة دور الظروف والأزمنة في الحكم، وهذا ما نصّت عليه الآية الكريمة: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آَيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَّ عَلَى**

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٦)، من أصلحيّة الحكم الجديد أو لا أقل مماثلته لما سبق، بناءً على كون هذه الآية بصدد الحديث عن النسخ التشريعي.

الجهة الثالثة: أنواع النسخ وأحكامه، فإنّ للنسخ تقسيمان:

التقسيم الأوّل: وهو التقسيم العام، وينقسم فيه إلى قسمين:

١ ـ النسخ التكويني: وهو المسمّى بالبداء في الأدبيات الشيعية ـ وإن كان اصطلاح البداء قابلاً للشمول للنسخ التشريعي أيضاً ـ وهو بحث فلسفي كلامي معروف.

٢ ـ النسخ التشريعي: وهو المعبّر عنه بالنسخ بصورة مطلقة، ويعني نسخ تشريعٍ لتشريع آخر، كما تقدّم. وهذا النسخ التشريعي ينقسم بدوره إلى قسمين أيضاً:

أ ـ النسخ بملاحظة الشريعة الواحدة: وهو أن يشرّع المولى ضمن شريعة الإسلام مثلاً حكماً من الأحكام، ثم بعد مضيّ فترة ينسخه في إطار نفس الشريعة، وهو المعبّر عنه بنسخ الحكم.

ب ـ النسخ بملاحظة الشرائع المتعدّدة: وهو المعبّر عنه بنسخ الشريعة. وهو يعني أنّ مجيء الشريعة اللاحقة ـ كالشريعة الإسلاميّة ـ موجبٌ لنسخ الشرائع السابقة وإبطالها، **وقد فسّر هذا النسخ عندهم بمعنيين:**

المعنى الأوّل: أنّ نفس ظهور الشريعة اللاحقة موجبٌ لعمليّة إلغاء كاملة للشرائع السابقة، بحيث لا يعود من الممكن الأخذ بأيّ حكم من أحكامها على الإطلاق، أي هو نسخٌ على سبيل الكلّية.

المعنى الثاني: أنّ الشريعة اللاحقة موجبة لعدم بقاء الشرائع السابقة على اكتمالها وكلّيتها ولا يمنع ذلك من بقاء شيء منها لم تتعرّض له الشريعة اللاحقة

اكتفاءً بوروده في الشريعة السابقة، وهذا المقدار هو المتيقّن والمصحّح لإجراء استصحاب الشرائع السابقة كما بحثوا ذلك في علم أصول الفقه.

التقسيم الثاني: **وهو التقسيم الخاصّ ـ أي في دائرة الشريعة الإسلاميّة ـ وله شكلان أساسيّان**:

الشكل الأوّل: **النسخ في القرآن الكريم**، بمعنى نسخ جملة من آياته، ويمكن ملاحظته من ناحيتين:

الناحية الأولى: **من حيث نوعيّة المنسوخ في النصّ القرآني، وهناك ثلاثة أنواع له**:

النوع الأوّل: **نسخ الحكم دون التلاوة**، وهو المشهور، ويعني بقاء الآية على ما هي عليه في المتن القرآني تُقرأ وتكتب وتتداول، غايته يكون حكمها مرتفعاً، وهذا النوع لم يشكّكوا في جوازه، وسيأتي وقوعه. ويمكن تسميته عندهم بنسخ الأثر دون العين.

النوع الثاني: **نسخ التلاوة دون الحكم**، ويعني أنّ الحكم الوارد في الآية يظلّ ثابتاً، غايته أنّ متن الآية يُحذف من النص القرآني ويُعدم بوصفه فقرةً قرآنية، وهذا النوع هو المسمّى في علوم القرآن بنسخ الأعيان دون الآثار، وقد ذهبت إلى جوازه، بل وقوعه، جماعة من أهل السنّة، بل نسبه السيد الخوئي إلى أكثرهم، وقد مثّلوا له بآية الرجم المنسوبة إلى عمر بن الخطاب، وهي الآية التي ذكرت في النصوص بأشكال متعدّدة منها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً من الله والله عزيز حكيم).

ورغم أنّ الشيعة ينسبون هذا النسخ لآية الرجم إلى عمر بن الخطاب إلا أنّه ورد في مصادر الحديث الشيعي أيضاً، فقد روى الشيخ الكليني في (الكافي ٧:

١٧٧)، والطوسي في (تهذيب الأحكام ١٠: ٣)، بسند صحيح على المعروف، عن عبد الله سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الرجم في القرآن قول الله عز وجل: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة»، وروى الشيخ الصدوق في (كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦)، عن سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في القرآن رجم؟ قال: «نعم»، قلت: كيف؟ قال: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة»، وقد حملهما العلماء على أنّهما صدرا بنحو التقيّة.

لكن مع ذلك لم يثبت عندهم هذا النوع من النسخ في غير هذا المورد، وهو أمرٌ لا يمكن القبول به؛ لأنّ الدليل عندهم قام على عدم جواز نسخ القرآن الكريم بأخبار الآحاد الصحيحة فضلاً عن الضعيفة، وهذا المورد الوحيد لم يثبت بأزيد من ذلك.

النوع الثالث: نسخ التلاوة والحكم معاً، وهو المعبّر عنه بنسخ الأعيان والآثار، وقد صار معناه واضحاً، ومثلوا له بما روته عائشة: «كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخت بخمس معلومات..». وهذا النوع من النسخ مرفوض عند كثيرين أيضاً؛ لثبوته بأخبار الآحاد، على أنّ لازمه لو تمّ بعد زمنه ـ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ هو تحريف القرآن الكريم.

الناحية الثانية: من حيث نوعيّة الناسخ، فإنه يمكن أن يكون بأحد أمور:

أولها: النص القرآني نفسه كما ذكر في جملة من الآيات الكريمة، ولا إشكال إثباتي أو ثبوتي فيه، فإنّه القدر المتيقّن من النسخ، وسيأتي الحديث عن فعليّته وتحقّقه ومقداره، ويشهد له آية: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آَيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (البقرة: ١٠٦)، بناءً على تفسيرها

بالآية القرآنيّة، وأيضاً قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ١٠١).

ثانيها: الدليل القطعي، كالإجماع المفيد للقطع أو الاطمئنان أو النصّ المتواتر عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وهذا النوع منعه ـ كما قيل ـ الشافعي وأكثر أهل الظاهر وابن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وقبله غيرهم؛ لعدم المحذور العقلي ولا النقلي فيه، وإن أنكر جماعة وقوعه نتيجة عمليّة استقرائيّة.

إلا أنّ الشيخ المفيد ناقش في ذلك بنصّ آية: ﴿ما ننسخ..﴾، على أساس أنها تضمّنت أنّ الناسخ لابد أن يكون خيراً من المنسوخ وأصلح منه وأقوم، ومن الواضح أنّ غير القرآن الكريم لا يمكن اتصافه بذلك. وبالرغم من أنّ الشيخ المفيد ناقش نفسه بأنّ الأصلحيّة المذكورة في الآية الكريمة إنما هي بلحاظ المحتوى والمضمون، لكنّه أجاب بإنكار ذلك وأنّ ظاهر الآية لغة وعرفاً غيره.

ثالثها: الدليل المعتبر غير القطعي، كخبر الواحد الحجّة، وقد التزم المشهور بعدم نسخ الكتاب به؛ لأمورٍ:

منها: الإجماع الإسلامي العام المنعقد على ذلك والمحقّق لتسالمٍ متصل.

ومنها: ما أفاده صاحب الكفاية من أنّ النسخ كان مورداً لاهتمام المسلمين بشدّة، فعملوا على ضبطه وسطر موارده بدقّة بالغة، وعليه فإذا جاء خبرٌ آحادي فلا يمكن نسخه للكتاب؛ لأنّ مضمونه لو كان من موارد النسخ لسجّل ونقل وتواتر؛ لكثرة الدواعي إلى نقله، ومع عدمه يكون ذلك كاشفاً عن كذب هذا الخبر الناسخ وبطلانه.

ومنها: أنّ النصوص دلّت على طرح مخالف القرآن الكريم، وهذا معناه أنّ النسخ بخبر الواحد لو كان جائزاً لما كان هناك معنى لأخبار الطرح كما هو

واضح.

الشكل الثاني: النسخ في السنة الشريفة، وهنا قالوا بأنّ السنّة:

أ ـ إن كانت نبويّةً فلا مانع من نسخها بسنّة نبويّة أخرى؛ لعدم وجود محذور عقلاً ونقلاً فيه، بل دلّت عليه رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: أخبرني عن أصحاب محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم صدقوا على محمّد أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا، قلت: فما بالهم اختلفوا؟ قال: «إنّ الرجل كان يأتي رسول الله فيسأله المسألة فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيؤه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً».

إلا أنّ نسخ السنّة النبوية بنصوص أهل البيت عليهم السلام، عُدّ مشكلاً، وذلك للإجماع والتسالم المدّعيين على انسداد باب النسخ بعد النبي، وللأخبار الدالّة على عرض نصوصهم على الكتاب والسنّة، والتي استظهر منها سنّة النبي، فلو كان هناك نسخٌ كذلك لم يكن معنى لأخبار العرض هذه.

ب ـ وأمّا إذا كانت سنّةً غير نبوية فلا يوجد ـ بحسب ما رأيت ـ ما يمنع عن نسخها إلا الإجماع والتسالم الموجود عند الإماميّة، وما دلّ على أنّهم لا يشرّعون وأنّهم شرّاحٌ للكتاب والسنّة، ويشهد له أنّهم في موارد التعارض المستقرّ لا يطبّقون فكرة النسخ.

إلا أنّ هذين الحكمين فيما يتعلّق بالسنة الشريفة واجها مناقشة حاصلها:

١ ـ أما فيما يتعلّق بعدم نسخ السنّة النبوية بالخبر غير النبوي، فقد وردت موثقة محمّد بن مسلم بعكسه إذ جاء فيها عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله لا يتّهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ فقال: «إنّ الحديث يُنسخ، كما ينسخ القرآن». فإنّها ظاهرة

في قابلية الحديث النبوي للنسخ بنصوصهم بل في تحقّقه، ما لم نقل بأنّ المراد هو أنّ حديث النبي كان قد نسخ وحديثنا يكون كاشفاً عن النسخ السابق.

٢ ـ وأما فيما يتعلّق بعدم نسخ نصوصهم بعضها ببعض، فبروايات دلّت على عكسه كصحيحة الكناني قال: قال لي أبو عبد الله: «يا أبا عمرو، أريتك لو حدّثتك بحديثٍ العام، ثم جئتني بعد ذلك فتسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيّهما كنت تأخذ؟» قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. فقال: «قد أصبت يا أبا عمرو..»، ومن الواضح أنه لا توجد خصوصيّة مصحّحة للأخذ بالأحدث إلا النسخ للماضي.

وأجيب عن هذه المناقشة:

أمّا في شقّها الأوّل، فقد ذكروا أنّ الرواية إن أرادت النسخ الاصطلاحي، فلابد من حملها على النصّ القطعي الصدور عنهم عليهم السلام، وتكون مضيّقةً لدائرة الإجماع القائم، ولا بأس به، وإن أرادت المعنى اللغوي فتحمل على مثل التقييد والتخصيص ولا محذور فيهما.

وأمّا في شقّها الثاني، فذكروا أنّ ظاهرها أنّ الخبر الأوّل إما هو الصادر تقيّةً أو الثاني، فإن كان الأوّل تقية أُخذ بالثاني؛ لفرض أنّه كان بياناً للحكم الواقعي، وإن كان الثاني تقيّةً وجب الأخذ به؛ لفرض أمر الإمام به، لا لأنّه نسخ الحكم الواقعي الموجود في الأوّل، بل لضرورات التقيّة، ومن هنا جاء في ذيل نفس الرواية: «أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لي ولكم، أبى الله عز وجل لنا في دينه إلا التقيّة». ولا معنى لربط التقيّة بالمقام إلا بما تقدّم، فيكون الحديث أجنبيّاً عن النسخ.

الجهة الرابعة: دائرة وقوع النسخ في القرآن الكريم، فبالرغم من دعوى كثرة

وقوع النسخ فيه، حتى أوصله أبو بكر النحّاس ـ على ما نقل عنه ـ إلى ١٣٨ آية منسوخة، إلا أنّ بعضاً آخر قلّل من هذا العدد، حتى ذهب السيد الخوئي إلى عدم وجود آية منسوخة في الكتاب، عدا آية النجوى، بل بعضٌ قليل جداً نفى أصل وجود النسخ في القرآن الكريم.

ولعلّ الذي يمكن قوله هنا هو أنّ الآية الكريمة التي يفترض كونها ناسخة إن كانت بحسب لسانها ناظرة إلى الآية المنسوخة، فلا إشكال في النسخ، وإلا فمجرّد ما يبدو من التنافي بين الآيتين بلا خصوصيّة النظر هذه لا يبرّر دعوى النسخ، كيف وقد قال تعالى: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾، وهو يعني أنّ التنافي إنّما هو بدويّ يزول بالتأمّل واستخدام طرق التوفيق العرفيّة بين النصوص، ومن هنا يلاحظ أنّ أغلب ما عُدّ من موارد النسخ إنما هو بحسب الروح راجعٌ إلى مثل ذلك من التخصيص والتقييد وأشباههما على ما بيّنه السيد الخوئي في تفسير البيان.

هذه خلاصة موجزة جدّاً عن الصورة التي قدّمت ـ مدرسيّاً ـ لظاهرة النسخ، وهناك الكثير من الكلام الذي يمكن قوله هنا نتركه لمناسبة أخرى.

٢٦٦. ما معنى اللعن الوارد في القرآن الكريم؟ وهل يفيد شرعيّة اللعن دينيّاً؟

السؤال: يتحدّث كثيرون أنّ اللعن قد ورد في القرآن الكريم في عشرات الآيات الكريمة، وهذا دليل على شرعيّة اللعن، وردٌّ صارخ على من يدّعي حرمة اللعن أو كراهته، فهل اللعن الوارد في القرآن الكريم يعطي ذلك؟

● إنّ اللعن في لغة العرب يعني الطرد من الرحمة على سبيل السخط، فالملعون

هو المطرود من رحمة الله والمغضوب عليه، ويطلق عليه في اللغة أيضاً اللعين، وتسمّى المرأة اللعين أيضاً، ورجل لعنه أهله إذا أبعدوه وطردوه فهو لعين طريد، وهذا أمرٌ متفق عليه بين الجميع فيما أعلم، كما ذكر بعض اللغويين أنّ اللعن إذا صدر من الناس كان معناه السبّ أو الشتم أو الدعاء عليه بالطرد، وهذه بعض كلمات اللغويين في ذلك:

أ ـ قال الفراهيدي: «اللعن: التعذيب، والملعن: المعذّب، واللعين المشتوم المسبوب. لعنته: سببته. ولعنه الله: باعده. واللعين: ما يتخذ في المزارع كهيئة رجل. واللعنة في القرآن: العذاب. وقولهم: أبيتَ اللعن، أي: لا تأتي أمراً تلحى عليه وتلعن. واللعنة: الدعاء عليه» (العين ٢: ١٤١ ـ ١٤٢)، فلاحظ كيف جعل الدعاء في آخر الاستخدامات اللغويّة.

ب ـ وقال الجوهري: «اللعن: الطرد والإبعاد من الخير. واللعنة الاسم، والجمع لعان ولعنات. والرجل لعين وملعون، والمرأة لعين أيضاً. واللعين: الممسوخ. والرجل اللعين: شيء ينصب وسط المزارع تستطرد به الوحوش.. والملاعنة واللعان: المباهلة.. ورجل لعنة: يلعن الناس كثيراً، ولعنة بالتسكين: يلعنه الناس» (الصحاح ٦: ٢١٩٦).

ج ـ وقال ابن فارس: «لعن: اللام والعين والنون أصل صحيح يدلّ على إبعاد وإطراد. ولعن الله الشيطان أبعده عن الخير والجنّة. ويقال للذئب: لعين، والرجل الطريد لعين. ورجل لعنة بالسكون يلعنه الناس، ولعنة كثير اللعن» (معجم مقاييس اللغة ٥: ٢٥٢ ـ ٢٥٣).

د ـ وقال ابن منظور: «اللَّعْنُ: الإِبْعادُ والطَّرْد من الخير، وقيل: الطَّرْد والإِبعادُ من الله، ومن الخَلْق السَّبُّ والدُّعاء، واللَّعْنةُ الاسم، والجمع لِعانٌ

ولَعَناتٌ. ولَعَنه يَلْعَنه لَعْناً: طَرَدَه وأَبعده. ورجل لَعِينٌ ومَلْعُونٌ، والجمع مَلاعِين» (لسان العرب ١٣: ٣٨٧).

هـ ـ وقال الفيروزآبادي: «لعنه كمنعه: طرده وأبعده فهو لعين وملعون، ج: ملاعين، والاسم: اللعان واللعانية واللعنة مفتوحات. واللعنة بالضم: من يلعنه الناس. وكهمزة: الكثير اللعن. لهمج: لعن كصرد، وامرأة لعين فإذا لم تذكر الموصوفة فبالهاء. واللعين: من يلعنه كلّ أحد كالملعن كمعظم والشيطان والممسوخ والمشؤوم والمسيب وما يتخذ في المزارع كهيئة رجل والمخزي المهلك. وأبيت اللعن أي: أن تأتي ما تلعن به. والتلاعن: التشاتم والتهاجن» (القاموس المحيط ٤: ٢٦٧).

إذن، عندما نراجع المعاجم اللغويّة، نجد اللعن يستخدم في:

أولاً: الطرد والإبعاد، وهذا هو المعنى الأصليّ له، كما أقرّ بذلك الجميع فيما نعلم.

ثانياً: الدعاء بالطرد والإبعاد، وهو يكون من الناس، وهذا المعنى متفرّع كما هو واضح على المعنى الأوّل، وهذا هو المعنى المتداول اليوم بين الناس عندما نقول: اللعن كذا وكذا، فإنّهم يقصدون اليوم أن تدعو عليه بالطرد من الرحمة.

ثالثاً: السبّ والشتم والكلام الماجن، وهذا ما يفتح على علاقة عنوان اللعن بالسبّ في بعض الموارد بما لا نتعرّض له الآن.

والمشكلة الأساسية أنّ ترسّخ مفهوم اللعن بمعنى الدعاء بالطرد في التداول العربي والمتشرّعي اليوم لكلمة اللعن، جعلت اللعن ـ بمعنى نفس فعل الطرد ـ غريباً عن أذهاننا، مع أنّه هو المعنى الأصلي الذي كان يستخدمه العرب، ولهذا فقبل أن نقرأ النصوص القرآنية علينا أن ننتبه جيّداً لهذه القضيّة، حتى لا نُسقط

ما بات متداولاً لغويّاً على النصوص القرآنية مكان المعاني المستخدمة زمن نزول القرآن الكريم، ففي اللغة لو طرد شخص آخر من المنزل بعد شجار وغضب، فإنّه يقال: لعنه، مع أنّه لم يستخدم كلمة اللعن على لسانه أبداً، وهكذا لو طردت مؤسّسة بعض الموظفين على خلفيّة مشاكل ومخاصمات فإنّ اللغة تقول: لقد لعنتهم، رغم أنّ ما بات متداولاً اليوم بيننا يستغرب هذه الاستخدامات، حيث لا نستعملها في حياتنا، بل بات ينصرف ذهننا عندما نقول: لعنه صاحب المنزل، إلى أنّه قال له: لعنك الله، مع أنّ هذا ليس هو المعنى الحصري، بل ولا الأوّلي للكلمة، وإنّما معناها الأوّلي هو الطرد والنبذ وإنزال الغضب عليه.

وقد استند كثيرون ـ وعلى رأسهم المحقّق الكركي (٩٤٠هـ)، في كتابه المعروف بـ (نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت: ٤٣، ٥٦ ـ ٥٧، ٧٢، وغيرها من الموارد) ـ لنصوص القرآن الكريم التي ورد فيها تعبير اللعن ومشتقّاته، من حيث إنّها تؤسّس لثقافة اللعن في الإسلام جوازاً، بل قد يكون وجوباً.

إذا أتينا إلى الآيات القرآنية الكريمة، سنجدها في موضوع استخدام مفردة اللعن ومشتقّاتها على مجموعتين:

المجموعة الأولى: الآيات التي تخبر أنّ الله لعن الكافرين أو الظالمين أو سيلعنهم أو هو يلعنهم دائماً، سواء بتعبير اللعن أم بغيره من التعابير، وهذه المجموعة لا ربط لها بمسألة جواز أو عدم جواز لعن الإنسان لشخص آخر من بني البشر بمعنى أن يقول له: عليك اللعنة، أو لعنك الله، أو لعن الله فلاناً أو..؛ لأنّ الله عندما يلعن الكافر فهو لا يقول: (اللهم العنه)، ولا يقول عليك اللعنة، بل هو يقوم بوضعه في النار، أو يسلبه التوفيق في الدنيا مثلاً، فنفس عمليّة

الوضع في النار مثلاً هي اللعن الإلهي لهذا الكافر، وبهذا يفترق اللعن الإلهي عن لعننا المعروف، فلعننا قد يكون دعاءً وطلباً من الله أن يلعن شخصاً، أمّا لعن الله فهو نفس طرده لهذا الشخص من الرحمة ونفس تعريضه للعقاب والعذاب في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما معاً.

ومن هذه المجموعة أغلبُ الآيات القرآنيّة التي ورد فيها تعبير اللعن، مثل:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَّ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا**﴾ (الأحزاب: ٦٤)، فمقتضى الدلالة اللغوية التي علمناها من كتب اللغة هي أن يكون تفسير هذه الآية على الشكل التالي: إنّ الله غضب على الكافرين وطردهم من رحمته وأعدّ لهم النار ليكونوا هناك مطرودين، فتكون النار تعبيراً عن طردهم والغضب عليهم.

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آَمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللهَّ مَفْعُولًا**﴾ (النساء: ٤٧)، فهذه الآية واضحة في أنّ الله يهدّد بأنّ من لا يؤمن بما نزل على محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم قبل فوات الأوان، فسوف ينزل عليه ما نزل على أصحاب السبت الذي قلبوا قردةً وخنازير، فكيف لعن الله أصحاب السبت؟ إنّه أرسل عليهم العذاب ومسخهم قردةً وخنازير، لا أنّه دعا عليهم أو قال: (لعنكم الله) مثلاً، وقد شرح لنا القرآن الكريم قصّتهم وكيف نزل عليهم غضب الله وطردوا بذلك من رحمته ورأفته، وعليه فمعنى الآية: احذروا قبل أن يأتيكم طردي وغضبي كما أتى أصحاب السبت فمسختُهم قردةً وخنازير.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ**

الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: ١٣)، فالله لعنهم بسبب نقضهم الميثاق، أي أخرجهم من رحمته، فجعل قلوبهم قاسية وسلب منهم التوفيق جزاءً على ما فعلوا، وأين هذا من اللعن الذي نحن نمارسه بوصفنا بشراً من خلال قولنا: اللهم العن فلاناً؟! وهل هناك تلازم عقلي أو عقلائي أو شرعي بين أن ينزل الله الغضب على قوم فيُقسي قلوبهم وبين أن نلعنهم نحن ونستخدم هذا التعبير في حقّهم؟!

٤ ـ قوله عزّ من قائل: **﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا لَعَنَهُ اللهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾** (النساء: ١١٧ ـ ١١٨)، فالله لعن الشيطان، وذلك عندما أحلّ عليه غضبه وطرده من رحمته كما بيّن لك بقوله: **﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾** (الحجر: ٣٤ ـ ٣٥)، وقوله: **﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾** (ص: ٧٧ ـ ٧٨)، فهو مطرود دوماً من الرحمة والرضا والجنّة ومبعدٌ عن الخير والصلاح، ومغضوب عليه، وأنّ عذابه الأعظم سيؤخّره الله له إلى يوم القيامة، وأين هذا من اللعن بوصفه فعلاً بشريّاً لسانيّاً؟! وما ربط حقّ الله بفعل هذا في إبليس بنا نحن في لعننا لإبليس نفسه؟!

٥ ـ قوله تعالى: **﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللهِ مَنْ لَعَنَهُ اللهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾** (المائدة: ٦٠)، فأسوأ الناس هم الذين لعنهم الله، فطردهم من رحمته وغضب عليهم وجعلهم قردةً وخنازير، وأودعهم أسوأ الأمكنة والمقامات.

٦ ـ قوله سبحانه: ﴿**وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ (الأعراف: ٤٤)، فبعد هذا الحوار ومزيد الفجور والظلم من الكافرين، جاء من يعلن ويُعلم (الأذان هو الإعلام) بأنّ غضب الله قد حلّ على الظالمين، فكلّ هذه الآيات إخبارات، وليس فيها إنشاءات تشريعيّة، ولا أيّ حثّ على أن يلعن الناسُ الكافرينَ والظالمين بهذا اللعن القولي الدعائي الذي نستخدمه اليوم، بل هي إخبارات بأنّ الله لعنهم، أو بأنّ شخصاً أخبر بأنّ الله لعنهم، فليلاحظ هذا الأمر جيّداً كي يكون الاستدلال الفقهي متيناً.

٧ ـ قوله سبحانه: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ**﴾ (هود: ١٨ ـ ٢٢)، فالآية تفيد وضوح استحقاق هؤلاء للعنة الله وغضبه وطرده لهم من رحمته ومضاعفة العذاب عليهم، بل لو سلّمنا أنّ جملة (ألا لعنة الله..) ليست ابتدائية من كلامه سبحانه، بل هي تكملة كلام الأشهاد، الذين هم الملائكة أو غيرهم يوم القيامة، فهي تخبر عن قولهم هذا يوم القيامة، وليس لهذا علاقة بالحكم الشرعي المتعلّق بقولنا هذا في حقّ الآخرين في الدنيا، إذ لا ترابط بين الأمرين.

٨ ـ قوله تعالى: ﴿**وَأُتْبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا**

رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ﴾ (هود: ٦٠)، نعم لقد لحقتهم اللعنة الإلهية في الدنيا بنزول العذاب عليهم وانقطاع استمرارهم في الحياة، كما ستلحقهم في الآخرة أيضاً، هذا ما تفيده الآية: جملٌ خبريّة تخبر عن حال قوم عاد، وأنّ الله لعنهم في الدنيا عندما أرسل عليهم الريح العاتية، وسيلعنهم في الآخرة بوضعهم في النار والجحيم.

٩ ـ قوله سبحانه: **﴿وَأُتْبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ﴾** (هود: ٩٩)، وحال هذه الآية تماماً كحال سابقتها فلا نعيد.

١٠ ـ قوله تعالى: **﴿وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنْصَرُونَ وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾** (القصص: ٣٩ ـ ٤٢)، وهي أيضاً كالآيتين السابقتين، فلا نطيل.

ولا شاهد في هذه الآيات الثلاث ـ خلافاً لما نقله بعضهم ـ على أنّ المراد هو لحوق لعن الناس لهم إلى يوم القيامة، بل هو مجرّد احتمال، بل الأفضل أن يكون عذابهم هو اللعنة التي لحقتهم في الدنيا، تماماً كما تقول: لحق فلان لعنة، أي حلّت به فأنهت أمره، ولا أقلّ من تردّد الاحتمالات بما يمنع عن الاستدلال بأنّ القرآن أفاد اللعن بمعناه اللساني، فيكون النصّ محتملاً لوجوه لا يترجّح واحدٌ منها، وهذا يجري في الآيات جميعاً تقريباً.

١١ ـ قوله تبارك اسمه: **﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ﴾** (البقرة: ٨٨)، وهذه أيضاً جملة خبريّة تخبر أنّ الله طردهم من رحمته بسبب كفرهم، فجعل قلوبهم قاسية مغلقة، فلا علاقة لها بباب الإنشاءات

التشريعيّة التي تفيد جواز أو استحباب أو وجوب اللعن حتى في حقّ الكافر.

١٢ ـ قوله جلّ جلاله: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا انْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُبِينًا أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا﴾ (النساء: ٤٦ ـ ٥٢)، وهنا ثلاثة استخدامات لكلمة اللعن، فالأولى هي تماماً مثل الآية السابقة فلا نعيد، والثانية تقدّم الحديث عنها في الآية تحت رقم (٢)، فلا نعيد أيضاً، والثالثة واضحة أيضاً في الإخبار وقد اشتملت على تعبيرين، وأنّ من يلعنه الله ويطرده من رحمته وينزل به العذاب فلن تجد من ينصره، وهذا شاهد يؤكّد أنّ اللعن هنا هو فعلٌ إلهيٌّ لن يوقفه أحد.

١٣ ـ قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾ (الأحزاب: ٥٧)، وهذه أيضاً إخبارٌ بأنّ الله لعن هؤلاء المؤذين لله ورسوله وطردهم من رحمته في الدنيا كما طردهم منها في الآخرة، وكانت قمّة الطرد والإضافة عليه في العذاب المهين الذين ينتظرهم،

فطردهم معناه عدم دخولهم الجنّة، تماماً كطرد إبليس منها.

١٤ ـ قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾ (محمّد: ٢٢ ـ ٢٣)، وهي أيضاً واضحة في الإخبار، وأنّ اللعن الإلهيّ يكون في الدنيا بحجب القلوب وقسوتها، وصيرورة السمع والبصر ممنوعين عن النشاط كنايةً عن عدم تفاعلهم مع قول الحقّ لقسوة قلوبهم ووجود الحاجب في نفوسهم، وقد صار معناها جليّاً وفقاً لما تقدّم.

١٥ ـ قوله سبحانه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (المائدة: ٦٤)، وهذه الآية أيضاً إخبار عن أنّهم بسبب ما قالوه عن الله تعالى واتهامه بالبخل فقد طردهم من رحمته وأبعدهم عن الخير، وقد بيّن الله ذلك بأنّه قد زادتهم الآيات النازلة كفراً، وأنّهم يقعون في العداوة والتباغض إلى يوم القيامة، وأنّ الله يطفئ نارهم وغير ذلك أيضاً.

١٦ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٢٣ ـ ٢٥)، وهي أيضاً إخبار عن أنّ من يقذف المحصنات المؤمنات ملعونٌ في الدنيا والآخرة، وسوف يرى فعل الله فيه في هذه الحياة وفي تلك أيضاً، ومن الممكن أن يكون المراد بـ (لعنوا) أي قال الآخرون في حقّهم جملة: (اللهم

العنهم)، لكن لما كان فعل اللعن لغةً دالاً بشكل أوّلي على الطرد لا على الدعاء بالطرد، لزم حمل الكلمة على الفعل، أي (طُردوا)، حتى تأتي قرينة على أنّ المراد هو اللعن اللساني بمعنى الدعاء، وحتى لو دلّت على اللعن اللساني، فهي لا تدلّ على تحديد من هو اللاعن، فقد يكون الملائكة، وعليه فلن تكون الآية دليلاً اجتهاديّاً على شرعيّة اللعن بالنسبة إلينا نحن البشر، ولهذا لا يجيز الفقهاء لعن القاذف إذا كان شيعيّاً مثلاً؛ لأنّه شيعيّ عاصٍ، والمعروف بينهم أنّهم يذهبون إلى عدم جواز لعن الشيعي ولو كان عاصياً.

١٧ ـ قوله سبحانه: ﴿**لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا**﴾ (الأحزاب: ٦٠ ـ ٦١)، وهذه الآية الكريمة تعني ـ بحسب الدلالة اللغويّة ـ أنّ هؤلاء لا يجاورونك في المدينة إلا قليلاً، بل هم مطرودون، فأينما ثقفوا أخذوا وقتّلوا تقتيلاً، فاللعن هنا جاء مناسباً تماماً لعدم الجوار في المدينة، أي أنّ الله سوف يغريك بهم فتطردهم من المدينة، ولن يكونوا بعدها مجاورين لك، بل هناك ما هو أزيد وهو قتلهم. فهذه الآية الكريمة لا علاقة لها باللعن بالمفهوم الذي نتداوله اليوم، وإن ذكره بعض المفسّرين، بل لها علاقة بالفعل الذي يؤدّي إلى طرد المنافقين من المدينة المنوّرة، أو بتعبير أدقّ التهديد بطردهم.

هذه هي المجموعة الأولى من نصوص اللعن في القرآن الكريم، وهي المجموعة الواضحة في دلالتها على الجهة الإخباريّة دون بيان موقف شرعي أو الإشارة إلى ذلك، وقد قلنا بأنّ استخدام الله لكلمة اللعن هنا لا يفيد أنّ هذا الاستخدام من قبلنا جائز في حقّ الآخرين أو حرام أو واجب؛ لأنّه استخدام

لغوي للكلمة بمعنى الطرد، وفعل الله بأحد شيئاً لا يساوق جواز أن أدعو على هذا الشخص بأن يفعل الله به ذلك، فالله قد يعذّب الأب المؤمن لمعصيةٍ ارتكبها، لكن لا يجوز لي أن ألعن أبي المؤمن لهذه المعصية، وأدعو عليه بالطرد من الرحمة، رغم أنّه قد يكون مستحقّاً ذلك واقعاً وفي علم الله، ما لم يأت دليل يسمح لي بذلك، ولهذا ورد النهي القرآني عن طلب المغفرة للذين أشركوا ولم يرد أمر بطلب التعذيب لهم بعد ذلك في تلك الآيات، نعم من نحرز أنّه الآن في النار يمكن أنّ نقول ـ لغةً وبنحو الإخبار ـ بأنّه ملعون، وهذا غير الدعاء باللعن.

كما أنّ التلفظ بالآيات القرآنية ـ بنحو القرآنية والإخبار ـ غير تجويز اللعن بنحو السبّ أو بنحو الهجاء أو بنحو الدعاء عليه، فهما عنوانان مختلفان، ولهذا وقع خلافٌ بين الفقهاء في أنّه هل يجوز لي في أثناء قراءة سورة الفاتحة في الصلاة أن أقصد عنوان الدعاء من قوله تعالى: ﴿**اهدِنَا الصِّرَاطَ الُمستَقِيمَ**﴾ زيادةً على عنوان القرآنيّة أم لا؟ وهذا معناه أنّ عنوان القرآنيّة مغايرٌ لعنوان الدعاء، فهنا الأمر كذلك، فتأمّل جيّداً.

وخلاصة القول: إنّ النصوص القرآنيّة الإخبارية التي من المجموعة الأولى لا علاقة لها فيما يبدو لي، لا من قريب ولا من بعيد، بمسألة اللعن المتعارف اليوم.

المجموعة الثانية: وهي المجموعة التي يحتمل دلالتها على اللعن بمعناه المتداول اليوم والذي أسمّيه: (اللعن اللساني الدعائي)، وهي عدّة آيات كريمة:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا**﴾ (الأحزاب: ٦٧ ـ ٦٨)، فهذه الآية واضحة في أنّ مجموعةً في النار تسأل الله تعالى أن يلعن المجموعة التي

أضلّتها في الدنيا وحرفتها عن الصراط المستقيم، وهذا لعنٌ لسانيٌّ دعائيّ واضح لا شبهة فيه، لكنّه لا يفيد جواز اللعن في الدنيا أو تحديد حكمٍ تكليفيّ له؛ إذ ليست الآية في مقام بيان حكمٍ شرعي دنيويّ، فقد يكون اللعن في الدنيا حراماً، ولكن مع ذلك يخبرنا الله أنّ هؤلاء في الآخرة سيقولون هذا، فأيّ ربط بين الأمرين، علماً أنّه لو سلّمت الدلالة فهي خاصّة بالمضلَّلين في حقّ المضلِّلين، لا مطلقاً، وخاصّة بغير المسلم كما هو واضح من سياق هذه الآيات، وخاصّة بإفادة جواز اللعن لا استحبابه ولا وجوبه؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه أنّه يجوز لهؤلاء أن يلعنوا أولئك، لا أنّه يجب عليهم ذلك أو يستحبّ أو غير ذلك.

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿**قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: ٣٨)، وهذه الآية غاية ما فيها يشبه ما تقدّم في الآية السابقة فلا نعيد.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ**﴾ (البقرة: ١٦١ ـ ١٦٢)، ومن الواضح أنّ هذه الآية الكريمة تتحدّث عن حالة ما بعد وفاتهم، أي أنّ لعنة كلّ الناس تقع على هؤلاء يوم القيامة، فلاحظ الموقع الإعرابي اللغوي لكلمة (خالدين)، والسياق السابق واللاحق في نفس الآية الشريفة لا يعطي أكثر من ذلك، بل لو بقينا وهذه الآية فلا يعلم أنّ مرادها اللعن اللساني، بل قد تكون بمعنى أنّ الله يطردهم من الجنّة، والملائكة أيضاً يزجرون هؤلاء ويعنّفون بهم ويطردونهم من الرحمة، وكذلك الناس جميعاً في

الآخرة، فأهل الجنّة ينبذونهم، بل أهل النار يفعلون بهم ذلك، في إشارة إلى عدم حصول أيّ توالف أو تقريب لهم من الخير والنجاة والجنّة وغير ذلك، وأين هذا من البحث عن شرعيّة اللعن في الدنيا على مستوى النصّ القرآني؟! وما ربط هذه الآية الكريمة بالموضوع حينئذٍ؟! فالآية ليست في مقام إنشاء حكم شرعي باللعن عليهم، بل هي في مقام الإخبار بأنّ مصيرهم هو لعنة الله والملائكة والناس، وهذا هو الحال يوم القيامة.

٤ ـ قوله جلّ جلاله: ﴿**كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ**﴾ (آل عمران: ٨٦ ـ ٨٨)، وهذه الآية كسابقتها في الحديث عن الجزاء وعن النار وعن الخلود، فلا نعيد، فغاية ما تفيد لعن الجميع لهؤلاء يوم القيامة، ويصعب الحصول على تعميم أزيد من ذلك فيها، وأين هذا من الحكم الشرعي والوظيفي الدنيوي في هذه القضيّة؟!

٥ ـ قوله عزّ من قائل: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ (النور: ٦ ـ ٩)، وهذه الآية استدلّ بها بعضهم هنا، وهو استدلال يبدو لي غريباً وغير واضح أبداً، فغاية ما تدلّ عليه الآية الكريمة التي تتحدّث عن فقه الملاعنة، أنّ الذي يتهم زوجته بالزنا وليس عنده من يشهد له إلا نفسه، أن يشهد أربع شهادات بأنّه صادق فيما يدّعي، ثم يشهد شهادةً خامسةً يقول فيها بأنّ لعنة الله

عليه إن كان كاذباً، وهي أيضاً ـ أي الزوجة المتهمة بالزنا ـ تفعل ذلك بالعكس، لتدرأ عن نفسها عقوبة الزنا، أي تشهد أربع شهادات بأنّه كاذبٌ فيما يقول، ثم تجعل الخامسة أن تدعو على نفسها بغضب الله إن كان الزوج صادقاً في ادّعائه، ولهذا استخدمت الآية تعبير الغضب هناك واللعنة هنا، وهذا ما يؤكّد ما قلناه وقاله اللغويّون من أنّ اللعن في الاصل هو الطرد على وجه السخط والغضب.

وعليه، فهذه الآية الكريمة تدلّ على لعن الإنسان نفسه لعناً تقديريّاً في حالةٍ خاصّة ذات طابع قضائي خاصّ، وليس لها مثيل في الفقه الإسلامي القضائي القرآني أبداً، فكيف نفهم منها جواز لعن الإنسان لنفسه في غير هذه الحال؟! بل كيف نفهم منها جواز لعن الإنسان لغيره؟! فضلاً عن أن نفهم منها وجوبه أو استحبابه.

٦ ـ قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِّ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ**﴾ (العنكبوت: ٢٥)، وهذه الآية مهما فسّرناها ـ باللعن الفعلي أم بالدعاء اللساني ـ تخبر عن حالهم بأنّهم يفعلون ذلك ببعضهم في الآخرة، وأين هذا من أن نحكم بجواز اللعن في الدنيا من المسلم للكافر أو للمسلم الآخر؟ بل الآية في مقام بيان رداءة حالهم يوم القيامة حيث ينبذون بعضهم بعضاً أو يدعون على بعضهم بعضاً، وهل يفهم من هذه الصورة المأساوية البليغة أنّ القرآن هنا يريد أن يحكم ـ ولو بالدلالة الالتزاميّة ـ بجواز لعنهم في الدنيا أو باستحبابه أو بوجوبه؟! وهل يستنتج الفقهاء هذا من مثل هذه الآية الكريمة؟! ولو صحّ الاستنتاج فهي خاصّة بعبدة الأوثان أو بمطلق الكافر كما هو واضح، ولا تفيد جواز لعن غيرهم، فضلاً عن الاستحباب.

٧ ـ قوله تبارك اسمه: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ**﴾ (البقرة: ١٥٩)، فقد يتصوّر أنّ هذه الآية تفيد وجود لاعنين بمعنى اللعن المتداول اليوم، لكنّها غير واضحة، فإذا سرنا مع الدلالة اللغوية فهي تعني أنّ الله يطردهم من رحمته، كما أنّ هناك من هو طاردٌ ولاعنٌ يمارس فعل طردهم من الرحمة، وقد يكون ذلك من الملائكة، وقد تكون الآية ناظرة إلى يوم القيامة. على أنّها لو دلّت على الفعل اللساني الدعائي لكانت خاصّة بالذين يكتمون الدين والبينات لا مطلقاً، كما أنّها لا تبيّن حدود اللعن، بل قد يكون القدر المتيقّن منها غير المسلم؛ لأنّها وقعت في سياق أهل الكتاب.

والخلاصة: إنّ غاية ما تفيده هذه الآية الكريمة أنّ هناك أشخاصاً لا نعرف هويّتهم ـ فقد يكونون من الملائكة ـ يمارسون فعل اللعن بمن صفته كتمان الدين، وهذا اللعن لا شاهد على كونه دعائيّاً لسانيّاً، بل قد يكون فعليّاً بواسطة تأثيرهم في طرده من الرحمة الإلهيّة، فكيف يمكن أن نستدلّ بهذه الآية الكريمة على جواز اللعن فضلاً عن استحبابه؟!

٨ ـ قوله تعالى: ﴿**لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ**﴾ (المائدة: ٧٨ ـ ٧٩)، هذه الآية الكريمة تحتمل اللعن بمعنى الدعاء عليهم بالطرد من الرحمة، وتحتمل أنّهم طردوا من قبل هذين النبيّين عمليّاً من خلال اللسان، فأنت عندما تقول لشخص: اخرج من المجلس، فأنت تلعنه بلسانك، فلو تجاوزنا إشكاليّة هذين الاحتمالين، فغاية ما تفيده الآية الكريمة هو الإخبار عن لعن هذين النبيّين لبني إسرائيل بسبب عصيانهم، بعد

توصيفهم في مطلع الآية بـ (الذين كفروا)، فلا تدلّ على ما هو أوسع من لعن الكافر، كما أنّ اللعن على لسان داوود ليس ـ بالضرورة ـ بمعنى أنّه قال: اللهم العنهم، بل قد يكون بمعنى أنّه قال: اللهم أنزل عليهم عذابك، تماماً كما حصل مع أنبياء آخرين لعنوا قومهم بتعابير مختلفة، أي توجّهوا إلى الله بالدعاء لينزل الله عليهم العذاب والطرد من الرحمة، كما فيما نقله القرآن لنا في قصّة نوح عليه السلام، فهذا ليس شيئاً جديداً مختلفاً، بل إنّما عبّرت الآية عن مضمون الدعاء بأنّه لعن؛ لأنّه دعاء بالعذاب والطرد من الرحمة.

والحاصل أنّ هذه الآية أبعد ما تفيد هو صدور اللعن من قبل نبيّين في حقّ بعض الكافرين من بني إسرائيل، وبناء على استصحاب شرع من قبلنا قد يمكن إثبات جواز لعن الكافرين بهذه الآية الكريمة، لكن لا يمكن إثبات جواز لعن غيرهم من المسلمين مثلاً. كما أنّ الآية حيث كانت إخباراً عن حصول هذا اللعن، فهي لا تبيّن لنا مورده، فقد يكون بعد اليأس عن هدايتهم كما حصل مع نوح، فلا نفهم منها دلالةً إطلاقيّة حتى نستند إليها في بيان موقف شرعيّ عام، فهي تفيد جواز لعن الكافر في الجملة لا بالجملة، ما لم نأخذ السياق التعليلي اللاحق.

٩ ـ قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا**﴾ (الإسراء: ٦٠)، فهذه الآية تفيد أنّ هناك شجرة ـ مهما كانت، وهل هي شجرة آدم التي أمر آدم بالابتعاد عنها فصارت مطرودة فكانت له وللبشر فتنة، أم هي بنو أميّة كما دلّت عليه بعض الروايات عند السنّة والشيعة، أم هي شجرة الزقّوم القابعة في قعر جهنّم كما عليه الكثير من المفسرين وأنّها

فاقدة لكلّ خير وليس فيها إلا السوء ولهذا كانت ملعونة، أم هي الكفار، أم هي اليهود خاصّة، أم غير ذلك ممّا قاله المفسّرون ـ أنّ هناك شجرة جرى لعنها في القرآن الكريم، وهنا:

أ ـ تارةً نرجع الجارّ والمجرور (في القرآن) إلى اسم المفعول الذي هو (الملعونة)، فيصير المعنى: الشجرة التي لُعنت في القرآن الكريم، ولهذا تاه المفسّرون في البحث عن لعنتها في الكتاب الكريم، حتى جعلها بعضهم دليل تحريف القرآن المجيد، إذ ذكر بأنّه لا توجد شجرة في القرآن الذي بين أيدينا قال عنها الله بأنّها ملعونة أو لعنها.

ب ـ وأخرى نرجعه إلى فعل (جعلنا)، فيكون المعنى: وما جعلنا في القرآن الشجرةَ الملعونةَ إلا فتنة، بمعنى أنّنا لم نذكر هذه الشجرة ـ التي هي ملعونة في نفسها ـ لم نذكرها في القرآن إلا فتنة، وبهذا لا يكون هناك لعنٌ لهذه الشجرة في القرآن أساساً، بل تكون ملعونة في حدّ نفسها، لكنّها مذكورة في القرآن، لا أنّه مذكورٌ لعنها في القرآن الكريم فلاحظ وتأمّل، فإنّني لا أريد الدخول في تفسير هذه الآية؛ لأنّ الكلام يطول بنا جدّاً، ولهذا آخُذُ التفاسير المحتملة بما يتصل بموضوع بحثنا فقط (مستبعداً التفسير التقديري الذي اختاره كثيرون، والذي يقول: الشجرة الملعون آكلها، وهي الزقوم):

ـ فعلى التقدير الأوّل، يصبح القرآن لاعناً لهذه الشجرة، واللعن القرآني لابد أنّه لعنٌ لساني، فلو فسّرناها ببني أميّة لصارت شجرتهم ملعونة في القرآن الكريم، ويمكن أن يفهم من ذلك ـ بضمّ الآية إلى الحديث ـ أنّه يجوز لعن بني أميّة، لكن لا يفهم ما هو أزيد من ذلك، ومن هو خارج بني أميّة إلا بدليل آخر، هذا على تقدير أنّ المراد بالشجرة هو بنو أميّة لا غير ذلك من الاحتمالات، وهذا

على تقدير التلازم بين أن يلعن القرآن لسانياً شخصاً ما ونعلنه نحن.

ـ وأمّا على التقدير الثاني، فلا تكون هناك شجرة قد لعنت في القرآن أساساً، نعم تكون هناك شجرة لعنها الله وطردها، لكن لم يجر لعنها لسانيّاً في القرآن الكريم، ومعه فيصعب استفادة الحكم الشرعي حينئذٍ من هذه الآية فيما يتعلّق باللعن، بل تصبح هذه الآية مثل آيات المجموعة الأولى التي هي ذات طابع خبري صرف.

وعليه، فليس في القرآن الكريم أيّة آية لها علاقة بالحكم الشرعيّ لمسألة اللعن، إلا الآيتين الأخيرتين من المجموعة الثانية بالمقدار الذي بيّناه، لا أزيد، فهي على أبعد تقدير ـ بصرف النظر عمّا بيّناه من بعض المناقشات ـ تفيد جواز لعن الكافرين في الجملة، لا استحبابه، فضلاً عن وجوبه. وأمّا جواز لعن بني أميّة فلن يكون دليله قرآنيّاً محضاً، بل هو بتوسّط الحديث الذي بيّن لنا أنّ المراد بهذه الشجرة الملعونة هو شجرة بني أميّة، فمن يأخذ بهذه الأحاديث يمكنه الاعتماد هنا على هذه المعطيّات بوصفها دليلاً مركّباً من الكتاب والسنّة معاً لا دليلاً كتابيّاً محضاً، كما هو واضح.

فليس لعن غير الكافر (في بعض الموارد له) مذكوراً في القرآن الكريم. ومن ثمّ فلابدّ ـ لاستفادة جواز اللعن في أيّ دائرة أخرى ـ من الرجوع إمّا إلى أصل البراءة عندما لا يكون هناك دليل ناهٍ، وهو لا يفيد حينئذٍ إلا الجواز دون الاستحباب أو الوجوب، أو الرجوع إلى الأدلّة الحديثيّة والروائيّة الأخرى. ولا يقتصر ـ لإفادة الجواز المبدئي أو الاستحباب ـ على النصوص التي ورد فيها تعبير (اللعن)، بل يمكن أن يُرجع للنصوص التي ورد فيها مضمون فكرة اللعن، كأنّ يقول الإمام مثلاً: اللهم لا تغفر ذنب فلان، أو اللهم أذقه حرّ النار،

كما هو وارد في مضمون بعض الروايات فعلاً، فهذه أيضاً لابدّ من إدراجها في نصوص اللعن لكي نعرف من مجملها الموقف الشرعيّ وحدوده في إطار دليل السنّة الشريفة، مع الأخذ بعين الاعتبار قواعد نقد الحديث ومعايير تصحيحه، ومدى وجود دليل معارض، مما تراجع تفصيلاته في محلّه.

٢٦٧ـ مدى صحّة الحديث القدسي القائل: «اُدعني بلسان غيرك»، ومعناه

السؤال: جاء في رواية: أنّ الله عزّ وجل أوحى إلى موسى عليه السلام: «ادعني بلسانٍ لم تعصني به، فقال: أنّى لي بذلك، فقال: ادعني بلسان غيرك». (بحار الأنوار ٩٠: ٣٩٠)، هل هذا الحديث ثابت وصحيح؟ وما معناه؟

● مصدر هذا الحديث هو كتاب (عدّة الداعي: ١٢٠، ١٧٠) للشيخ ابن فهد الحلّي (٨٤١هـ)، وذكره الإحسائي (ح ٨٨٠هـ) في عوالي اللئالي (٤: ٢١)، والكلّ نقل عن ابن فهد الحلي هذا الحديث، ولم يذكر الحلّي أيّ مصدر أو سند لهذا الحديث أساساً، وهو في عصر متأخّر عن عصور الرواية المعروفة، حيث توفّي في القرن التاسع الهجري، لهذا لا قيمة لهذا الحديث في حدّ نفسه.

أمّا معناه، فإنّه يحتمل عدّة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أنّ يكون المراد هو طلب الدعاء من شخصٍ لا يعصي الله، بأن يدعو لك، وهذا كالتوجّه بالدعاء للأنبياء والملائكة والمعصومين بأن يدعوا الله لك.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد الطلب من الغير مطلقاً أن يدعو لك، وهذا هو المعنى الذي يظهر تبنّيه من غير واحدٍ من العلماء، حيث أدرج الحرّ العاملي مثلاً هذا الحديث في باب التماس الدعاء من الغير، فعندما يفترق المؤمن عن

المؤمن يقول له: اُدع لي، أو أنا بحاجة لدعائكم، أو لا تنسوني من صالح دعائكم، أو ألتمس منكم الدعاء، أو غير ذلك من التعابير، والسبب هو أنّ لسان غيرك لم تعصِ أنت الله به، وإذا عُصي الله به فإنّما يكون العاصي هو صاحب اللسان لا أنت، فيصدق في حقّك أنّك لم تعصِ الله بهذا اللسان، فيكون هذا الحديث دالاً على حُسن تواصي المؤمنين فيما بينهم بالدعاء لبعضهم بعضاً، ويشمل الأمر الأحياء والأموات حينئذٍ والمعصوم وغيره، فتطلب أنت من النبي محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم أن يدعو الله لك بالشفاء.

وقد تثار مشكلة حول هذين التفسيرين، وهي أنّه قد عبّر في الحديث (أدعني)، فلابدّ أن يصدق عنوان أنّني أدعو الله بلسانٍ لم أعصه به، وفي هذه الحال عندما أطلب من الغير ـ ميتاً أو حيّاً، معصوماً أو غير معصوم ـ أن يدعو الله لي، فلا يصدق عنوان أنّني دعوت الله، بل يصدق أنّني دعوت الغير، وأنّ الغير هو الذي دعا الله، فتركيبة هذا الحديث غريبة، فبلسان الغير يدعو الغير لي، لا أنّني أدعو الله لنفسي، إلا بضربٍ من التكلّف. وهنا أسأل لو أنّ شخصاً نذر أنّه لو دعا الله فسوف ينفق مبلغاً معيّناً من المال، شكراً لله على أنّه وفّقه لدعائه، فهل إذا قال لزيد: اُدعُ لي عند الله، ثم ذهب زيدٌ فدعا الله له، هل يتحقّق موجب الوفاء بالنذر من الناحية الشرعيّة؟ وهل يجب عليه أن ينفق ذلك المال المنذور؟ وهل يعتبر الفقهاء أنّ هذا الشخص قد دعا الله، فوجب عليه الوفاء بالنذر أم لا؟

لكنّ هذه المشكلة قابلة للحلّ، وذلك أنّ القضيّة ليست بهذه الحدّة التعبيريّة، فلو كلّف زيدٌ عمرواً بأن يتكلّم له مع رئيس الشركة ليوظّفه عنده، فإنّ العرف يقول هنا بأنّ زيداً طلب العمل من رئيس الشركة بواسطة عمرو، ولا يقول بأنّ

الطلب كان منحصراً بعمرو، وأنّه لا ينسب عرفاً إلى زيد، بل يقال: طلب زيدٌ العملَ في هذه الشركة عبر عمرو، وهذا هو المعنى الذي يريده هذا الحديث لا أكثر.

نعم، يواجه هذا الحديث مشكلةً أخرى، وهي أنّه دالّ على نفي العصمة عن النبي موسى عليه السلام، وهو من أولي العزم؛ لأنّه قال بأنّه لا يملك لساناً لم يعصِ الله به، وهذا معناه تحقّق المعصية منه بلسانه، فمن يرى في هذا الحديث منافياً للعصمة لزمه ردّه إذا كان يعتقد بالعصمة بمعناها الواسع، ومن لا يراه كذلك، ولو بفرض تأويله بضرب من المجاز أو التعبير الوجداني أو ترك الأولى أو نحو ذلك من هذه التخريجات، أمكنه الاحتفاظ بهذا الحديث والذهاب خلف أحد التفسيرين المتقدّمين.

٢٦٨. ما مدى صحّة الحديث القائل: «قولوا فينا ما شئتم ونزّهونا عن الربوبيّة»؟

السؤال: **ما هو تقويمكم للحديث الوارد، والذي مضمونه: «نزّهونا عن الربوبيّة وقولوا فينا ما شئتم»، ألا يفسح هذا الحديث المجال للغلوّ في أهل البيت عليهم السلام، وهو ما بدأنا نرى بوادره على لسان بعض الخطباء هذه الأيّام؟ ألن يتورّط العامل بهذا الحديث بالكذب على أهل البيت عليهم السلام إذا قال فيهم ـ وفقاً للحديث ـ ما شاء؟ وأخيراً، أليس من المفروض أن يكون التنزيه عن النقص، فهل الربوبيّة نقصٌ يُتنزّه ـ بضم الياء ـ عنه؟**

● البحث في هذا الحديث يستدعي مجموعة نقاط:

النقطة الأولى: ذكر بعض المعاصرين حفظه الله (الإمامة الإلهيّة ١: ٤٣٠) أنّ

هذا الحديث مستفيض أو متواتر، وينبغي لنا ـ لمعرفة ذلك وتحليل وضع هذا الحديث من زاوية الصنعة الحديثية والبحث التاريخي ـ أن نرصد صيغ هذا الحديث في الموروث الإسلامي، فهناك عدّة أحاديث تلتقي مع هذا الموضوع المشار إليه فيما نقلتم، وهي:

١ ـ ما جاء بصيغة: «نزّهونا عن الربوبيّة وقولوا فينا ما شئتم، ولن تبلغوا»، وهذا لم يرد في مصادر الحديث عند أحد من المسلمين بهذا التعبير، وإنّما هو شائع على الألسن، واستخدم في بعض الكتب في القرنين الأخيرين، فقد ذكره الشيخ أحمد آل طعان القطيفي (١٣١٥هـ)، في كتاب (الرسائل الأحمدية ٣: ٣٦١)، وذكره الشيخ محمد حسين المظفر (١٣٨١هـ)، في كتاب (علم الإمام: ٧٦) وغيرهما. فليس له مصدر فضلاً عن سند. ومن هنا يحتمل جدّاً أنّه نقلٌ بالمعنى لسائر الروايات الأخرى التي سوف تأتي قريباً إن شاء الله.

ومثل هذا النص، الجملة التالية: «لا تقولوا فينا ربّاً وقولوا ما شئتم ولن تبلغوا»، حيث ذكرها العلامة المجلسي في (بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٧)، كخلاصة لمجموعة الروايات، وليست هي رواية مستقلّة أساساً، رغم أنّه تمّ تداولها في كلمات بعضهم على أنّها رواية مستقلّة فلاحظ. ومن هذا النوع أيضاً ما جاء بصيغة: «نزّلونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم»، وقد ذكرها المولى أحمد النراقي (١٢٤٥هـ)، في كتاب (رسائل ومسائل ٣: ١١٣)، والملا هادي السبزواري (١٢٨٩هـ) في كتاب (شرح نبراس الهدى: ٢٢٦)، والميرزا هاشم الآملي (١٤١٢هـ) في كتاب (المعالم المأثورة ٢: ٢٤٩)، وبعض المعاصرين أيضاً، ولم تنسب إلى مصدر حديثي أو تاريخي؛ لأنّ هذه الكتب متأخّرة زمنيّاً جدّاً، وليست كتب حديث ولا تاريخ ولا رواية، ولا أصحابها معروفون بذلك، بل هم بين

فقيه وفيلسوف، لهذا يترجّح أن تكون نقلاً بالمعنى لسائر الروايات الآتية.

ومن هذا النوع أيضاً، ما جاء بصيغة: «اسلبوا منّا الربوبيّة وقولوا فينا ما شئتم من الفضائل والمحاسن»، وقد أوردها الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) في كتابه الفقهي (الحاشية على مدارك الأحكام ٣: ٣٢١)، ومثله حديث: «أنفوا عنّا الربوبية وقولوا ما شئتم»، والذي أورده الديلمي (ق ٨هـ)، في كتاب (إرشاد القلوب ٢: ٤٢٧)، وغالب الظنّ أنّ هذا نقلٌ بالمعنى للروايات الأخرى، وليس رواية جديدة، حيث لم يذكروا هنا لا مصدراً ولا سنداً، بل إنّ الديلمي قال بأنّ هذا هو ما ورد عنهم عليهم السلام، ممّا يعني أنّ النقل ليس لرواية بعينها، فيحتمل جدّاً أن يكون نظرهما إلى سائر الروايات الواردة هنا.

٢ ـ جاء عند الحافظ رجب البرسي (ح ٨١٣هـ)، في (مشارق أنوار اليقين: ١٠١) صيغةٌ ثانية، وهذا نصّ كلامه: «وعنهم عليهم السلام أنهم قالوا: نزّهونا عن الربوبية وارفعوا عنّا حظوظ البشرية ـ يعني الخطوط التي تجوز عليكم ـ فلا يقاس بنا أحد من الناس، فإنّا نحسن الأسرار الإلهية المودعة في الهياكل البشريّة، والكلمة الربّانية الناطقة في الأجساد الترابيّة، وقولوا بعد ذاك ما استطعتم، فإنّ البحر لا ينزف، وعظمة الله لا توصف».

وجاء في كتاب (مسند الإمام علي ٨: ٧٤ ـ ٧٥) للسيد حسن القبانجي المعاصر ما نصّه: «الشيخ فرج القطيفي: وجدت بخطّ الشيخ عبد الله بن أحمد البصري البحراني، على ظهر كتاب شرح التجريد ما يلي: روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال لسلمان الفارسي: يا سلمان نحن أسرار الله المودعة في هياكل البشريّة، ميتنا لم يمت، وغائبنا لم يغب، نزّهونا عن الربوبية وارفعوا عنّا الحظوظ البشريّة، فإنّا عنها مبعدون، وعما يجوز عليكم منزّهون، ثم قولوا فينا ما

استطعتم، فإنّ البحر لا ينزف، وسرّ الغيب لا يعرف، وكلمة الله لا توصف، يا سلمان أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلاّ ملك مقرّب أو نبي مرسل، أو من امتحن الله قلبه للإيمان».

وهذا الحديث من الواضح أنّ أقدم ظهورٍ له ـ بهذه الصيغة ـ كان منذ القرن التاسع الهجري، أي قبل حوالي ستمائة عام فقط، ولم يُنقل له أيّ مصدر عند أحد من العلماء المسلمين، كما ليس له أيّ سند يمكن الاتكاء عليه، ولا أريد أن أعلّق على كتاب (مشارق أنوار اليقين) للحافظ البرسي، والذي وقع محلّ خلاف معروف بين السيد محسن الأمين العاملي والعلامة الأميني صاحب الغدير، وقد انتصر السيد هاشم معروف الحسني للسيد محسن الأمين في ذلك شانّاً هجمات عنيفة على البرسي (الموضوعات في الآثار والأخبار: ٢١٧، ٢٢١ ـ ٢٢٢، ٢٢٣ ـ ٢٢٤، ٢٢٨ ـ ٢٢٩، ٢٩٣، ٢٩٩).

يضاف إلى ذلك أنّ لسان الحديث واضح في التعابير الصوفيّة والغنوصيّة التي ظهرت بعد القرن الأوّل الهجري، ولم يكن لها وجود في النصف الأوّل من القرن الأوّل الهجري حتى يُنسب الحديث إلى الإمام علي عليه السلام، الأمر الذي يزيدنا شكّاً فيه.

٣ ـ الصيغة الثالثة هنا هي ما أورده الصفار، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسن (الحسين) بن برده (بردة)، وأبي عبد الله، عن الجعفر بن الحسين (بشير) الخزاز، عن إسماعيل بن عبد العزيز، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ضع لي في المتوضأ ماء»، قال: فقمت، فوضعت له، فدخل، قال: فقلت في نفسي: أنا أقول فيه كذا وكذا ويدخل المتوضأ، فلم يلبث أن خرج، فقال: «يا إسماعيل بن عبد العزيز، لا ترفعوا البناء فوق طاقتنا فينهدم، اجعلونا

عبيداً مخلوقين، وقولوا فينا ما شئتم». قال إسماعيل: كنت أقول فيه وأقول (حدّثنا)) (بصائر الدرجات: ٣٦١)، ونقله ابن حمزة الطوسي (٥٦٠هـ)، في كتابه (الثاقب في المناقب: ٤٠٢)، بلا سند إلى إسماعيل بن عبد العزيز، والظاهر أنّ مصدره البصائر.

ولكنّ نفس هذه الرواية أوردها الراوندي في (الخرائج والجرائح ٢: ٧٣٥)، وفيها: «اجعلونا عبيداً مخلوقين، وقولوا فينا ما شئتم إلا النبوّة»، كما نقل المجلسي في (بحار الأنوار ٤٧: ٦٨)، هذا الحديث عن كشف الغمة، من كتاب الدلائل للحميري، عن عبد العزيز مثله. وجاء عند الإربلي (٦٩٣هـ) في (كشف الغمّة ٢: ٤١٤)، عن مالك الجهني عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال ـ في حديث ـ: «.. يا مالك ويا خالد، قولوا فينا ما شئتم واجعلونا مخلوقين..».

أهميّة هذا الحديث تكمن في الصفار نفسه، فالمجلسي والراوندي والإربلي لم يذكروا مصدرهم لهذا الحديث، فضلاً عن السند، وهم متأخّرون نسبيّاً من حيث الزمن، كما أنّ مالك بن أعين لم تثبت وثاقته، وفاقاً لغير واحدٍ من العلماء كالسيد الخوئي (معجم رجال الحديث ١٥: ١٦٤)، بل لا نعلم سند الإربلي إلى مالك وبينهما خمسة قرون، ولو مع توسّط الحميري.

أمّا الصفار، فإذا تجاوزنا قضيّة ثبوت نسبة الكتاب إليه، إذ ناقش في ذلك مثل السيد محمد باقر الصدر، فإنّ السند يعاني من مشاكل وهي:

أ ـ جعفر بن بشير الخزاز، رجلٌ مهمل في كلمات الرجاليين، وقد أقرّ بذلك النمازي في (مستدركات علم رجال الحديث ٢: ١٤٨)، بعد أن اعترف بوقوعه في سند هذه الرواية.

ب ـ الحسين بن بردة، رجل مهمل، لم يذكروه، وقد اعترف بذلك الشيخ

النمازي في (مستدركات علم رجال الحديث ٣: ١٠٣). وبضعف هذين الرجلين يضعف الطريق إلى إسماعيل بن عبد العزيز من الجهتين.

ج ـ إسماعيل بن عبد العزيز، ولم يوثقه أحد (انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٦٥ ـ ٦٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٤٨ ـ ٦٤٩)، وقال فيه البروجردي في (طرائف المقال ٢: ٩) ما نصّه: «.. لم يوجد له مدح حتى يعتمد عليه، فهو كنظرائه غير مقبول الرواية فقاهةً»، وأقرّ الشبستري في (الفائق في رواة وأصحاب الإمام الصادق ١: ١٧٢) بأنّه مجهول الحال. وهناك أربعة أشخاص اسمهم هذا الاسم وكلّهم هذا حاله، فالرواية ضعيفة بطريقيها إلى إسماعيل، فضلاً عن ضعفها بإسماعيل نفسه.

٤ ـ الصيغة الرابعة هنا هي ما ذكره الصفار في (بصائر الدرجات: ٥٢٧)، وما نقله الحلّي (ق ٩هـ)، في (مختصر البصائر: ٥٩، والمحتضر: ٦٥)، وهذا نصّه: الحسن بن موسى الخشاب، عن إسماعيل بن مهران، عن عثمان بن جبلة، عن كامل التمّار، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام ذات يوم، فقال لي: «يا كامل، اجعلوا لنا ربّاً نؤوب إليه وقولوا فينا ما شئتم»، قال: فقلت: نجعل لكم ربّاً تؤوبون إليه ونقول فيكم ما شئنا؟ قال: فاستوى جالساً فقال: «ما عسى أن تقولوا، والله ما خرج إليكم من علمنا إلا ألف غير معطوفة».

وهذا الحديث يعاني من مشاكل أيضاً، وهي:

أ ـ إنّه ينتهي إلى كامل بن العلاء التمّار الكوفي، وقد أقرّ الشيخ النمازي الشاهرودي ـ وهو المعروف بتتبّعه وتوثيقاته ـ في (مستدركات علم رجال الحديث ٦: ٢٩٧) بأنّه معدود في المجاهيل، محاولاً توثيقه بمثل هذه الرواية وأنّها تدلّ على حسنه.

ب ـ عثمان بن جبلة، رجل مهمل لا ذكر له في كتب الرجال فضلاً عن التوثيق (انظر: معجم رجال الحديث ١٢: ١١٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢١٢). ويحتمل أن يكون عثمان بن جبلة الموثق عند أهل السنّة، والذي كان ملازماً لشعبة بن الحجّاج، ومعاصراً للإمام الصادق عليه السلام، وهذا يثير شكّاً في هذا الحديث هنا، من حيث احتمال أنّه أراد أن يقول بأنّ الصادق عليه السلام يدّعي كلّ شيء إلا الربوبيّة، فكونه من أهل السنّة كما يحتمل فيه تقوية الحديث يحتمل فيه التضعيف أيضاً في الوسط السنيّ لشخصيّة الإمام الصادق فليلاحظ جيّداً.

٥ ـ الصيغة الخامسة نقلها رجب البرسي في (مشارق أنوار اليقين: ٢٥٧)، وهي من حديث طويل عن سلمان وأبي ذر، عن علي عليه السلام: «..فلا تدعونا (تجعلونا) أرباباً، وقولوا فينا (في فضلنا) ما شئتم (فإنّكم لا تبلغون كنه ما فينا ولا نهايته)..». وقد نقلها العلامة المجلسي في (بحار الأنوار ٢٦: ٦)، حيث قال في مطلعه: «أقول: ذكر والدي رحمه الله أنّه رأى في كتاب عتيق جمعه بعض محدّثي أصحابنا في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام هذا الخبر، ووجدته أيضاً في كتاب عتيق مشتمل على أخبار كثيرة..».

ومن الواضح أنّ هذا الحديث بهذه الصيغة (وربما يكون هو نفس الأحاديث السابقة لكن منقولاً بالمعنى) ظهر ـ فيما هو متوفّر بين أيدينا من معلومات ـ في القرن التاسع الهجري، وأنّ العلامة المجلسي ينقله عن كتب عتيقة لا يعرف بنفسه حتى صاحبها، فضلاً عن أن تكون قد وصلته بطريقة موثوقة، هذا كلّه فضلاً عن أنّه لا بيان لمصدر هذا الحديث، ولا سند أساساً له.

٦ ـ ورد في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: «وقال أمير

المؤمنين عليه السلام: لا تتجاوزوا بنا العبوديّة، ثم قولوا ما شئتم، ولن تبلغوا، وإيّاكم والغلوّ كغلوّ النصارى، فإنّي بريء من الغالين» (تفسير العسكري: ٥٠؛ ونقله في الاحتجاج ٢: ٤٣٨).

ومن المعروف أنّ تفسير العسكري مرويّ بطريق ينتهي إلى كلّ من أبي يعقوب يوسف بن محمد بن زياد وأبي الحسن علي بن محمد بن سيار (يسار)، وهما رجلان مجهولا الحال، بل مهملان جداً (راجع: معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧، و٢١: ١٨٦)، وهذا القدر من الإهمال يسقط قيمة التفسير كلّه؛ من هنا لم يحظَ هذا التفسير بين الشيعة بكثير أهمية، حيث حمل عليه العديد من العلماء، بل ذهب بعضهم إلى أنه موضوع مكذوب، يقول السيد الخوئي: «إنّ الناظر في هذا التفسير لا يشك في أنه موضوع، وجَلَّ مقام عالم محقّق أن يكتب مثل هذا التفسير، فكيف بالإمام عليه السلام!» (معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧)، كما نُسب إسقاط حجية هذا التفسير إلى كلّ من ابن الغضائري، والعلامة الحلي، والتفرشي، والمحقق الداماد، والاسترآبادي صاحب منهج المقال، والمحقق الأردبيلي، والشيخ محمد جواد البلاغي، والمحقّق التستري، والميرزا الشعراني، والسيد هاشم الخوانساري وغيرهم.

٧ ـ ما جاء بصيغة: «.. إياكم والغلوّ فينا، قولوا: إنّا عبيد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم..» (الصدوق، الخصال: ٦١٤، وتحف العقول: ١٠٤، ومشارق أنوار اليقين: ٣، وعلي بن محمد الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ١٠١؛ ونقله في مستدركات سفينة البحار عن غرر الحكم: ١٥٩)، وفي السند الذي لا يوجد إلا في الخصال جاء كلّ من القاسم بن يحيى والحسن بن راشد، ولم

يوثقا[1].

٨ ـ ما ذكره الحسين بن حمدان الخصيبي (٣٣٤هـ)، في كتاب (الهداية الكبرى: ٤٣١)، في رواية طويلة عن المفضل: «.. وأمّا الغالي فليس، فقد اتخذنا أرباباً من دون الله، وإنّما اقتدى بقولنا إذ جعلونا عبيداً مربوبين مرزوقين، فقولوا بفضلنا ما شئتم، فلن (تـ) ندركوه». ومن الواضح أنّه لو غضضنا الطرف عن ميول الخصيبي، وعن إثبات نسبة هذا الكتاب له، وفي ذلك كلام كثير، فإنّ الحديث لا سند له أساساً.

٩ ـ ما جاء في دعاء رجب من قوله: «لا فرق بينك وبينها (وبينهم) إلا أنّهم عبادك وخلقك..» (الطوسي، مصباح المتهجّد: ٨٠٣)، ولم يذكر الشيخ الطوسي سنداً لهذا الدعاء أساساً، لكنّ السيد ابن طاووس في (إقبال الأعمال ٣: ٢١٤)، نقله قائلاً: «ومن الدعوات في كلّ يوم من رجب، ما رويناه أيضاً عن جدّي أبي جعفر الطوسي رضي الله عنه فقال: أخبرني جماعة، عن ابن عياش قال: مما خرج على يد الشيخ الكبير أبي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد رضي الله عنه من الناحية المقدّسة، ما حدثني به خير بن عبد الله قال: كتبته من التوقيع الخارج إليه..».

وهنا، فضلاً عن عدم معرفتنا بالجماعة التي أخبرت الشيخ الطوسي، فإنّ ابن عيّاش هذا من البعيد أن يكون محمد بن مسعود بن عياش الثقة؛ لأنّه تفصله أكثر من طبقتين عن الشيخ الطوسي. كما ومن البعيد أن يكون أبا بكر بن عياش؛ فإنّ هذا من طبقة الإمام الصادق، فكيف يروي عن العمري عن الإمام المهدي؟!

(١) سيأتي في الجواب عن السؤال القادم مباشرةً أنّ ذكرنا للقاسم بن يحيى في عداد غير الموثقين هنا كان سهواً، والصحيح أنّه ثقة، نعم الحسن بن راشد لم تثبت وثاقته.

ويحتمل أن يكون أبا عبد الله بن عياش، وهو مهمل. لكنّ الأصحّ أنّه أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عياش بن إبراهيم بن أيوب الجوهري، الذي قال عنه الشيخ النجاشي بأنّه «سمع الحديث فأكثر واضطرب في آخر عمره.. رأيت هذا الشيخ، وكان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعّفونه فلم أرو منه شيئاً، وتجنّبته» (رجال النجاشي: ٨٥ ـ ٨٦)، وكذلك قال عنه الشيخ الطوسي الذي يروي عنه بواسطة جماعة، تماماً كما هو السند هنا: «..كان سمع الحديث وأكثر، واختلّ في آخر عمره..» (الفهرست: ٧٩).

١٠ ـ ما جاء عند النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)، في كتاب (مستدرك سفينة البحار ٧: ٥٢ ـ ٥٣)، حيث قال: «إثبات الهداة: عن خرائج الراوندي، عن خالد بن نجيح قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، وعنده خلق فجلست ناحية، وقلت في نفسي: ما أغفلهم عند من يتكلّمون. فناداني: إنّا والله عباد مخلوقون، لي ربّ أعبده إن لم أعبده عذّبني بالنار. قلت: لا أقول فيك إلا قولك في نفسك. قال: اجعلونا عبيداً مربوبين وقولوا فينا ما شئتم إلا النبوّة».

وهذا الحديث بهذه الطريقة لا سند له، بل إنّ الموجود عند الراوندي في (الخرائج والجرائح ٢: ٧٣٥) المطبوع اليوم، هو النصّ التالي الذي ليس فيه الجملة محلّ الشاهد، حيث يقول: «منها: ما قال خالد بن نجيح: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده خلق، فقنّعت رأسي وجلست في ناحية، وقلت في نفسي: ويحهم ما أغفلهم عند من يتكلّمون؟! فناداني: أنا والله عبد مخلوق، لي ربّ أعبده، إن لم أعبده عذّبني بالنار. فقلت: لا أقول فيك إلا قولك في نفسك».

هذه هي الروايات التي تصبّ في الفكرة الأساسيّة المباشرة للموضوع، وقد تبيّن أنّها بأجمعها ضعيفة السند، بل جملة منها لا سند له، والمهم فيها خبرا

الصفار، وخبر الخصال، فلو حذفنا ما جاء برقم ١، ثم قصرنا النظر على المرويّات التي ظهرت في القرون السبعة الهجرية الأولى، فسوف نرى أنّ ما هو حديث ليس سوى ـ على أبعد تقدير ـ ما جاء برقم: ٣ ـ ٤ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ ١٠، أي سبع روايات، بينها خمس مسندة، وكلّها روايات ضعيفة الإسناد، لم يرد منها شيء من الكتب الأمّ عند الشيعة سوى رواية الصفار ورواية الخصال، ومع كلّ هذا الضعف في الأسانيد، مع وجود هذا العدد القليل من الروايات هل يمكن القول بالتواتر، كما ذكره بعض المعاصرين حفظه الله؟! وإذا كان هذا تواتراً فما هي إذاً الروايات غير المتواترة؟! وإذا كان هذا المقدار من الروايات يفيد اطمئناناً بالصدور فما هو الخبر الآحادي الظنّي إذاً؟! وهل هذه هي طريقة العلماء في العلوم الفقهيّة والتدقيقات الاجتهاديّة بحيث يحصل لهم من هذا المقدار من الروايات الضعيفة كلّها وثوق بالصدور؟! وكيف يحصل اطمئنان بالصدور ويحتمل وضع هذه الروايات من قبل بعض الغلاة؟ أليس هذا أمراً محتملاً يؤثر على قوّة احتمال الصدور في الرواية؟ أليس من الممكن أن تكون هناك مصالح مشتركة للغلاة في تأسيس مثل هذه الأحاديث كي يبرّروا بها كلّ ما سيقولونه عن أهل البيت عليهم السلام؟! فمع وجود هذا الجوّ كيف يحصل تواتر أو اطمئنان بالصدور، فضلاً عن عدم وجود خبر ثقة حتى يؤخذ به هنا من باب حجيّة خبر الثقة؟! لا سيما ومضمون الرواية بالغ الخطورة ويؤسّس لرؤية عقائديّة غير عادية إطلاقاً.

هذا، وقد أقرّ السيد جعفر مرتضى العاملي في (مختصر مفيد ١٣: ٥٢) بأنّ «هذه الرواية ليس لها ـ فيما اطّلعنا عليه من نصوص وأسانيد ـ سندٌ يصحّ الاعتماد عليه.. فراجع نصوصها في بصائر الدرجات والبحار وغيرهما». كما نقل

السيد الزنجاني حفظه الله ـ على ما جاء في تقريرات بحث النكاح (النكاح ٢: ٦٢٥، الهامش رقم ١) ـ الاستنكارَ الشديد للسيد البروجردي رحمه الله لهذا الحديث في لقاءٍ جمعه بالإمام الخميني، وكان الزنجاني حاضراً، قائلاً ـ أي البروجردي ـ ومستنكراً ما نصّ ترجمته: «أين هو هذا الحديث؟ أيّ كلام يقول؟!».

النقطة الثانية: سئل السيد الخوئي عن هذا الحديث فأجاب: «لا يحتاج تنزيههم عن صفات الربّ المختصّة به واتصافهم بجميع ما (عـ) بدى تلك من صفات الكمال التي يمكن أن تنالها البشريّة في قدسيّتها، كما هم منزّهون عن ما لا يليق أن يتصف به المخلوق المعصوم عن الزلل والمعاصي، لا تحتاج تلك إلى ورود رواية حتى نثبته بمضمونها إن كانت معتبرة، أو نطرحها إن كانت ضعيفة غير معتبرة» (صراط النجاة ٢: ٤٥٢). وهذه الذهنيّة موجودة عند بعضنا.

لكن يمكن التعليق هنا، بأنّه إذا أراد نفي صفات الربّ وإثبات العصمة، فإنّ نفي صفات الربّ تعالى عنهم عليهم السلام، ونفي الصفات التي لا تليق بهم مثل المعاصي، لا يساوي الرسالة التي يحملها هذا الحديث وفقاً للتفسير المعروف له، فبين رسالة الحديث وبين هذا المفهوم الذي طرحه الإمام الخوئي رحمه الله بونٌ شاسع، فعندما تقول: إنّ لهم تمام الأمور عدا الربوبيّة، فهذا يعني أنّ لهم المعاجز والكرامات، وهذا لا تثبته الدائرة التي أشار إليها رحمه الله في جوابه، بل إنّ النبوّة أيضاً تكون داخلة، ولا يوجد في أيّ رواية من الروايات السابقة استثناء النبوّة عدا واحدة أو اثنتين كما تقدّم، فهل يمكن بهذا الحديث إثبات النبّوة لهم؟! وهل هذه الدلالة مطابقة للحدّ الذي وضعه السيد الخوئي. إنّ هذا الحديث لا يريد سلب صفات الله عنهم مع إثبات العصمة لهم فقط، بل يريد

منحهم تمام الكمالات الممكنة لممكن الوجود، وهذا معنى الدعاء الرجبي من أنّه لا فرق بينهم وبين الله إلا العبوديّة، فجواب السيد الخوئي رحمه الله لا يتطابق مع سؤال السائل وما يفهم عادةً من هذا الحديث.

وأمّا إذا أخذنا قيده الذي عبّر فيه عن منحهم تمام صفات الكمال البشري الممكن، فهذا ليس أمراً مفروغاً منه حتى نقول بأننا لا نحتاج إلى رواية فيه، فالولاية التكوينية لهم محلّ بحث بين العلماء منذ القرون الأولى، وكذلك علمهم بالغيب، وكذلك ثبوت الكرامات لهم، وكذلك سهوهم، وكذلك عدم خطئهم في الموضوعات، فهذه كلّها بحوثٌ محلّ جدل بين العلماء، وفي إثباتها ونفيها روايات متعارضة صريحة في النفي والإثبات وفيها ما يُعدّ عندهم من الصحيح سنداً هنا وهناك، ولو كان الأمر كذلك فلماذا عندما سئل السيد الخوئي عن سهو النبي في الموضوعات قال بأنّ القدر المتيقّن هو عدم سهو المعصوم في غير الموضوعات الخارجيّة (صراط النجاة ١: ٤٦٢)، مع أنّه هنا يقول بأنّنا لسنا بحاجة إلى رواية لإثبات مطلق الكمال الإنساني والبشري الممكن لهم، فهذا من الكمال عندهم، فلماذا لم يدخله هناك في القدر المتيقّن؟! ولماذا في بحث علم المعصوم لم يجزم السيد الخوئي بإطلاق علمه الشامل لحالة الفعلية لا لحالة إرادة العلم فقط، بل بقي يلوح منه التردّد في دائرة العلم عندهم عليهم السلام؟ ولماذا في آخر البحث قال: «ولكنّ الذي يسهل الخطب أنّ البحث في علم الإمام عليه السلام من المباحث الغامضة، والأولى ردّ علم ذلك إلى أهله..» (مصباح الفقاهة ١: ٥٨٣).

إنّ هذا كلّه معناه أنّ غاية القدر المتيقّن هو نفي صفات الله الخاصّة عنهم، وإثبات العصمة في التبليغ وعن الزلل والمعصية لهم، وما سوى ذلك فهي أمور

محلّ بحث ونظر بين العلماء منذ قديم الأيام، فنحتاج إلى دليل لإثباتها، وإلى حديث لنفيها. نعم من الممكن أن يكون السيد الخوئي بصدد تقديم تفسير آخر للحديث غير ما هو المتبادر منه أوّليّاً، ولهذا فأنا أحتمل أنّ السيد الخوئي لم يذهب في تفسير هذا الحديث مذاهب من يريد تفسيره بأنّه يعطي للمعصوم كلّ شيء إلا أن يكون هو الله سبحانه، فكأنّه فهم منه الكمال البشري بحيث يكون معصوماً عن الخطأ والزلل والعصيان والفسق والفساد ونحو ذلك والله العالم.

النقطة الثالثة: إنّ الإشكالات التي ذكرتموها في سؤالكم لا ترد هنا ـ بشكل كلّي ـ على الذين يؤمنون بهذا الحديث ومضمونه، وذلك:

أ ـ إنّ تعبير التنزيه عن الربوبيّة الذي أشكلتم عليه، لم يرد في الروايات هنا عدا في خبرين بلا سند ولا مصدر، نقل لنا أحدهما الحافظ البرسي، ونُقل الثاني عن الشيخ فرج القطيفي، وباقي الروايات ليس فيها هذا التعبير، بما في ذلك رواية الصفار والخصال وغيرهما، فهذا الإشكال في حدّ نفسه صحيح؛ ويرد على بعض الروايات، ولكنّه لا يرد على تمام الروايات التي جاءت هنا.

وأمّا تخريج بعضهم بأنّ الكلمة العربية لها أكثر من معنى وأنّ معنى نزهونا هنا هو أنزلونا، فهذا غير واضح، فإن قصد أنّ التنزيه موضوعٌ ـ لغةً ـ للتنزيل أيضاً بنحو المشترك اللفظي، فهذا لم يقله أيّ من اللغويين، بل سيصبح معنى التنزيه شبيه معنى (قرء) في إطلاقه على الطهر والحيض، فيكون من الكلمات المتضادّة، وهذا لم يذكره أيّ لغويٍّ. وإن قصد جواز استعمال التنزيه في مضادّه مجازاً، فهذا وإن كان ممكناً في حدّ نفسه، لكنّ المجاز يحتاج لقرينة، بل يحتاج لخصوصيّة مناسبة لاستخدام هذا التعبير المضادّ في معناه للمعنى الأوّلي للكلمة، فما هي هذه الخصوصية البلاغية أو الجمالية في استخدام تعبير من هذا النوع؟

ب ـ إنّ حديثكم عن الغلوّ، يراه الطرف الآخر الآخذ بهذه الرواية وبمضمونها ـ ولو من خلال أدلّة أخرى عنده ـ اعتدالاً لا غلوّاً، فهم يقولون بأنّ علم الإمام مطلق وله الولاية التكوينية على العالم، وهو العلّة الفاعليّة والغائيّة للعالم، وهو المثيب والمعاقب، وهو بيده الحشر والنشر، وهو الواسطة في كلّ فيض، وهو مظهر ومجمع الأسماء والصفات، ولا يرون ذلك غلوّاً، انطلاقاً من نظريّتهم الخاصّة في تفسير الغلوّ، نعم قد ترونه أنتم غلوّاً، لكنّ ذلك لا يصلح إشكالاً عليهم، ما لم نفكّك فكرة الغلوّ ومظاهرها في المرحلة السابقة.

نعم، هذا الحديث قد لا يناسب هؤلاء من جهة إشكاليّة أخرى يمكنني إثارتها هنا وهي: إنّ الحديث يركّز في بعض صيغه على سلب الربوبيّة عنهم عليهم السلام، وهو سلبٌ مطلق غير مقيّد بقيد الاستقلال، وعليه فيكون هذا الحديث نافياً للولاية التكوينية على العالم للمعصوم؛ لأنّ الولاية التكوينية هي ربوبيّة غير مستقلّة، فإنّ معنى الربوبية هو الرعاية والتربية وبناء الشيء باستمرار، كما يفعل الأهل مع أولادهم، وهذا المعنى مطابقٌ للولاية التكوينية، بمعنى الواسطة في الفيض، فيجب عليهم هنا إضافة قيد تقديري ـ والأصل عدمه ـ في أنّ الربوبيّة بمعنى الاستقلال فيها، ولا أظنّ ذلك صعباً عليهم من وجهة نظرهم.

ج ـ إنّ قولكم بأنّ لازم هذا الحديث هو الكذب عليهم غير صحيح فيما يبدو لي؛ لأنّ الحديث يقول: قولوا فينا ما شئتم، ولا يقول: قولوا عنّا، فهو يحكي ـ بحسب تركيبته وسياقه وقرينة المقابلة فيه ـ عن أن نقول نحن شيئاً فيهم من الكمالات، لا أن ننقل شيئاً عنهم، حتى يكون الحديث مجيزاً للكذب عليهم، وعليه فالحديث يقول: كلّ ما تتخيّلونه من كمالٍ لمخلوق فانسبوه إلينا، لا أن

تخبروا عنّا كذباً بأمور لم تقع أو بأقوال لم نقلها، وهذا يقبل به القائلون بفكرة هذا الحديث كما أشرتُ لكم قبل قليل.

يضاف إلى ذلك أنّ القائلين بهذا الحديث يحاولون ـ ولو بعضهم ـ تحديد الأطر بمنهج عقلي، ولهذا قال بعض المعاصرين حفظه الله (علم الإمام: ٤٨٨) ما نصّه: «إنّ قولهم عليهم السلام: وقولوا فينا ما شئتم، ليس المراد منه أن يقال فيهم كلّ شيء وإن لم ينسجم مع القواعد العقليّة والنصوص القطعيّة والحقائق الطبيعيّة، وإنّما المراد منه أنّ كمالاتهم ومقاماتهم فوق حدّ الإحصاء، بل بعضها فوق ما تحتمله عقولنا وإدراكاتنا..»، فعلى هذا التفسير لا يرد إشكالكم.

النقطة الرابعة: نحن ندّعي أنّ هذا الحديث ـ لو أخذ على إطلاقه المدّعى اليوم ـ لعارض المزاج القرآني العام، بل لعارض مزاج الكثير من النصوص الحديثية نفسها، وقد كنت أشرت سابقاً إلى مزاج القرآن في موضوع علم الغيب والولاية التكوينية ونحو ذلك، والمقام لا يسع التفصيل، فمن يفهم القرآن على أنّه يقدّم الأنبياء والرسل والأوصياء بشراً كاملين معصومين صالحين، لكنّهم لا يخلقون ولا يرزقون ولا يبعثون ولا يحيون الناس ولا هم من يحاسب يوم القيامة ولا غير ذلك ممّا يختاره الطرف الآخر، فمن الطبيعي أن يرى هذا الحديث مخالفاً لكلّ هذا الجوّ القرآني، نعم قد يناقش في دعوى وجود هذا الجوّ القرآني، وهذا نقاش مشروع، ولهذا فإنّ هذه المداخلة مبنائيّة، فيكون هذا الحديث وفق هذا المبنى القرآني ضعيف المتن أيضاً، بل يكاد يكون معلومَ الوضع والكذب، أمّا من يختار الرأيَ الموسّع لصفات المعصوم بحيث تكون له ولاية العالم فإنّه لن يجد هذا الحديث مخالفاً للمزاج القرآني والحديثي العام.

النقطة الخامسة: وفقاً لمعايير إعراض العلماء الموجب لتضعيف صدور رواية،

فإنّ هذا الحديث معرَض عنه عند جمهور علماء الإماميّة في القرون التسعة الأولى، فما من عالم من علماء الشيعة في هذه القرون ـ إلا نادراً ـ إلا وهو يقول إمّا بجواز السهو على المعصوم، أو بعدم علمه بمطلق الغيب، أو بعدم ثبوت الولاية التكوينية له، أو بعدم ثبوت وصدور الكرامات والمعاجز منه، أو بأنّه يزداد علماً، أو بغير ذلك، ومن النادر أن تجد عالماً شيعيّاً في هذه القرون التسعة الأولى، صرّح بأنّ النبي وأهل بيته لهم كلّ صفات الكمال مطلقاً إلا الألوهيّة، وإذا كان هناك أمثال الشيخ رجب البرسي فإنّنا نتمنّى أن تذكر لنا أسماؤهم ونصوصهم في قولهم بمعنى هذا الحديث هنا كما يريده الآخذون به، ولو كان هذا الحديث مقبولاً عندهم أو متواتر بالمعنى كما قيل لكان بمثابة الأصل والقاعدة لكلّ بحث يدور حول كمالات المعصومين، بحيث يُرجع إليه عند عدم ثبوت كمالٍ معيّن للمعصوم بدليل خاصّ، مع أنّنا لا نجد لهذا الحديث ذكراً في كتب الكلام الشيعي إلا نادراً جدّاً وعند المتأخّرين فقط بما لا يزيد عن ثلاثمائة سنة سابقة، فليلاحظ هذا الأمر جيّداً، ليُعلم أنّ هذا الحديث لم يُعتمد في الموروث الكلامي للشيعة.

والنتيجة أنّه بضمّ مجموعة الملاحظات السابقة، بل وأغلبها، لا يكون هذا الحديث معتبراً، بل لا دليل على صحّة مضمونه أيضاً، بل مضمونه مخالف ـ بحسب فهمي القاصر ـ للقرآن الكريم والسنّة الشريفة ووقائع التاريخ، والعلم عند الله.

٢٦٩ـ تعليقات على مداخلات حول رواية: «قولوا فينا ما شئتم»

السؤال: الأخ الأستاذ حيدر حب الله حفظه المولى، السلام عليكم ورحمة الله

وبركاته، وبعد السلام والدعاء لكم بالصحة والعافية، فلقد اطّلعت على ردّكم على سؤال حول هذه الرواية: «قولوا فينا ما شئتم ونزّهونا عن الربوبية»، والحقّ أنّه ردّ مفيد ومستوعب وجهد مقدَّر، وفّقكم الله لكلّ خير. وقد كنت بحثت جزئيّاً حولها منذ فترة، ولديّ بعض المداخلات والاستفسارات حول بعض ما ورد في ردّكم، أودّ إفادتي برأيكم مشكورين جدّاً (أبو عبد الله).

● بعد الشكر على تفضّلكم بهذه المداخلة، سوف أقوم بالتعليق ـ مختصراً ـ على كلّ نقطة من النقاط التي أوردتموها بعد ذكرها، وذلك على النحو التالي:

(**أبو عبد الله**) **أولاً**: بالنظر إلى الروايات التي وردت في الردّ يتضح أنّ جلّها ـ إن لم نقل كلّها ـ تشترك في المضامين التالية: اجعلونا مربوبين، وفي بعضها عبيداً، مخلوقين، مرزوقين، إلى جانب ما وقع فيه النقاش: وقولوا فينا ما شئتم، وفي بعضها: لن تبلغوه. ويظهر أنّها تكاد تكون قاسماً مشتركاً بينها.

(**حب الله**): هذا صحيح لا غبار عليه.

(**أبو عبد الله**) **ثانياً**: المصادر التي اشتملت على المضمون، فهي البصائر للصفّار بطريقين، وتفسير العسكري، والخصال للصدوق، وتحف العقول للحراني، والهداية للخصيبي، والاحتجاج للطبرسي، بالإضافة إلى الحلّي في مختصر البصائر، والراوندي في الخرائج، وابن حمزة في الثاقب، والحافظ البرسي في المشارق، والإربلي في كشف الغمّة.

(**حب الله**): هذا صحيح أيضاً، لكنّ أغلب هذه المصادر من الدرجة الثالثة، مثل تفسير العسكري وتحف العقول والاحتجاج، فضلاً عمّا بعدها، وهذا يجب أخذه بعين الاعتبار، وإلا فتكثير المصادر ليس دليلاً على قوّة الحديث دائماً كما تعرفون، والمهم قبل التكثير هو التمييز، بحيث نضع المصادر ضمن مجموعات،

تمثل كلّ مجموعةٍ طبقةً معيّنة من طبقات المصادر، وحينئذٍ فقد تكون خمسة مصادر من الدرجة الثالثة تساوي في القيمة مصدراً واحداً من مصادر الطبقة الأولى، وهذه أحد أخطاء الجدل المذهبي أيضاً، فقد يستند الشيعي في الاحتجاج إلى مثل كتاب ينابيع المودّة للقندوزي، فيما يستند السنّي إلى مثل كتاب عوالي اللئالي للأحسائي، ويرى الطرفان في المقابل أنّ هذه المصادر لا ترتقي إلى مستوى الاحتجاج؛ لأنّها مصادر من الدرجة الثالثة أو الرابعة التي لا تعبّر عن الحديث عند هذا الفريق أو ذاك، ولهذا كلّه عِيبَ على بعض المؤرّخين المعاصرين، كما تعرفون، أنّه يكثر المصادر في الهامش، وكلّها أو أغلبها غير مهمّ في إثبات الحدث التاريخي، كأن يقول لك مثلاً بأنّ السيد شرف الدين ذكر هذه الحادثة التاريخيّة في الكتاب الفلاني، نعم هو من باب التأييد لا أكثر مقبول.

(**أبو عبد الله**) **ثالثاً**: كما هو معروف أنّ بعضهم صرّح في مقدّمته بما مفاده أنّه حذف الأسانيد للاختصار والتسهيل، غير أنّه ما روى فيه إلا بما يعتقد صحّته واعتباره وما شابه، ممّا قد يستظهر بعض منه بأنّه بمثابة تصحيح للروايات التي نقلها أو كونها معتبرة ـ على الأقلّ ـ كما في تحف العقول والاحتجاج.

(**حب الله**): أعتقد أنّكم أعلم منّي بهذا، فليس كلّ من قال بمثل هذه المقدّمات في الكتب معناه أنّ كتبه صحيحة، وليس كلّ من صحّح روايات كتابه من القدماء فهو يقصد التصحيح السندي بمعنى توثيق الرواة؛ إذ الصحّة في الكثير من كلمات المتقدّمين تعني الثبوت، وقد يثبت الخبر عنده ويكون صحيح السند، وقد يثبت للقرائن، وإلا لزم الحكم بصحّة كلّ روايات كتاب من لا يحضره الفقيه.

فأمّا تصحيحه الصدور للقرائن عنده ـ مع العلم أنّ بعض روايات هذه

الكتب واضح الضعف ـ فهو ليس حجّةً علينا؛ لأنّ هذه القرائن لم تتضح لنا، ومجرّد أنّه حصل له اطمئنان بالحديث لوجود قرائن لديه، لا يعني أنّ هذه القرائن لو وصلتنا فستكون مقنعةً لنا، لاسيما وأنّ الكثير من المتقدّمين لا نعرف شيئاً عن مناهجهم في إثبات الحديث، فقد يكونون سريعي التصديق كبعض المعاصرين، وقد يكونون متشدّدين كبعض المعاصرين أيضاً، ولم يشرح الكثير منهم لنا منهجَه الذي اعتمده، بل أطلق القول بالتصحيح بلا بيان، بحيث من الصعب في بعض الأحيان تحصيل معلومات دقيقة عن منهجه كي نخضعه للمحاكمة وتحديد إمكانية الوثوق به.

نعم، إذا قصدتم جعل هذا شاهداً على الوثوق وقرينة لا دليلاً فلا بأس. فإذا كان كذلك لزمنا ملاحظة قرائن عدم الوثوق أيضاً، مثل: ضعف سند كلّ الروايات أو أغلبها على الأقلّ، ووجود أغلبها في مصادر بعيدة زمنيّاً نسبيّاً، وفقدان جملة منها للأسانيد أساساً، وعدم تداولها في كتب العلماء بوصفها مرجعاً حديثيّاً في قضايا الإمامة مع أهميّتها في نظري، وغياب أسماء كبار الرواة عن أسانيدها، وغياب مثل كتاب الكافي عنها، ووجود تعبير (نزّهونا) في بعضها مما يشكل مشكلةً متنيّة، وشبهة معارضتها للكتاب الكريم، وتناسب بعض متونها مع لغة الصوفيّة، وبُعدها عن لغة القرن الأوّل الهجري، وإمكانية استفادة الغلاة منها، لاسيما الغلاة الذين كانوا يقولون بنبوّة الأئمة كما تفيده صحيحة ابن أبي يعفور المعروفة التي ينقلها الشيخ الكشي، وهذا ما يعني توفّر الدواعي للكذب فيها أيضاً. وغير ذلك. ثم بعد ذلك نقوم بحساب مديات الوثوق وعدمه، فهل يحصل اطمئنان بالصدور في مثل هذه الحال أم لا؟

(**أبو عبد الله**) **رابعاً**: إنّ جلّ ما قيل عن الرواة في المصادر التي ذكرت السند

بأنّهم بين مهمل أو مجهول، ولم يرد في أحدهم تصريحٌ بالكذب أو الوضع.

(حبّ الله): هذا جيّد جدّاً، لكنّكم لم تشيروا إلى وجود إرسال ـ جزئي أو كلّي ـ في أغلب هذه الروايات، ومع الإرسال يصبح احتمال وجود الوضّاع وارداً، وهذا هو الفرق بين الحديث المرسل والمسند في بعض الجوانب، ففي الحديث المسند ـ ولو كان رواته غير موثقين، لكنّهم غير مضعّفين ـ يقلّ احتمال الوضع مقارنةً بالحديث المرسل الذي يمكن عادةً أن يكون راويه أحد الوضّاعين المشهود عليهم بالكذب ولم يذكر اسمه في السند.

(أبو عبد الله) خامساً: ذكرتم في الردّ أنّ سند الصدوق في الخصال اشتمل على القاسم بن يحيى والحسن بن راشد ولم يوثقا. بل يذكر أنّ ابن الغضائري ضعّف الأوّل، ولكن ـ وكما هو معروف ـ ردّ جملة من المحقّقين تضعيفاته إمّا لعدم ثبوت الكتاب إليه، أو لتسرّعه وتشدّده وما إلى ذلك. غير أنّ السيّد الخوئي انتهى إلى وثاقة القاسم؛ لتوثيق ابن قولويه صاحب الكامل، ولحكم الصدوق بصحّة ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام عن الحسن بن راشد، وفي طريقه إليه القاسم بن يحيى، بل ذكر الصدوق بأنّها أصحّ الزيارات عنده. (المعجم ١٤/ ٦٥)، وأكّد على وثاقته في ترجمة الحسن بن راشد (٤/ ٣٢٤). وعليه فهو ثقة عند من يستظهر ويعتمد التوثيق العام لابن قولويه في الكامل، مضافاً إلى ما قد يستفاد من تصريح الصدوق في الفقيه. أمّا الحسن بن راشد فقد ذكر السيد الخوئي في المعجم بأنّه ثقة. وعدّه الشيخ المفيد في العددية من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام الذي لا يطعن عليهم بشيء ولا طريق لذمّ واحد منهم. وذكره الشيخ في الغيبة من الممدوحين من وكلاء الأئمة عليهم السلام. وذكر السيد عدّة روايات في فضله، ولكنّه قال: إنّها ضعيفة، والمعتمد

عليه هو رواية الشيخ في الغيبة (٤/ ٣٢٦)، مما يعني أنّ السيد الخوئي انتهى إلى وثاقته، مضافاً إلى ما جاء في كلام الصدوق المتقدّم عنه وعن صاحبه. وأذكر أنّي قرأت ـ فيما سبق ـ رأياً منقولاً عن المجلسي في بحث آخر وردا في طريقه، بأنّه قال ما مفاده أنّه أكثر الطرق وثاقة على طريقة الأقدمين.

وعوداً على بدء حول سند الرواية، فبناء على أنّ الحسن بن راشد مشترك، وأنّ الذي مدحه المفيد في الرسالة العددية هو غير الذي روى هذه الرواية، وهو غير الذي ضعّفه النجاشي، نعم هو جدّ القاسم بن يحيى الذي ضعّفه ابن الغضائري وتابعه بعض على ذلك. أما القاسم بن يحيى والحسن بن راشد، فلم يُنصّ على وثاقتهما في الأصول الرجاليّة، كما ذكرتم. ومع ذلك فهناك من اعتمد على روايتهما من القدماء كالصدوق، بل نقل عنه ما قد يفيد وثاقتهما الضمنيّة. ولكن وثقهما أو قوّى روايتهما بعض المتأخّرين كالوحيد والسيد الخوئي والسيد سعيد الحكيم وغيره. ممّا يعني أنّ رواية الصدوق في الخصال حسب بعض الآراء معتبرة.

(حبّ الله): هنا أمور:

١ ـ ما أكتبه هو رأيي الشخصي، ووثاقة الحسن بن راشد مبنيّة على كامل الزيارة الذي عدل عنه السيد الخوئي، وعلى تفسير القمّي الذي لا أعتقد به، وعندما أكتب فأنا أكتب وجهة نظري الشخصيّة المتواضعة، ولا أكتب وجهة نظر، لا المشهور ولا السيد الخوئي ولا جمهور الإماميّة، ولست بملزمٍ أحداً برأيي، ولا أنسبه إلى الطائفة، وأحياناً أشير إلى تأييد وجهة نظري برأي الآخرين لرفع الاستيحاش فقط، فمن لا يقول بمبنيي القمّي والزيارة (وأنا أقول بوثاقة مشايخ كامل الزيارة المباشرين فقط وهم حوالي ٣٢ شخصاً)، فلا تكون الرواية

معتبرة عنده.

٢ ـ أمّا قولكم بأنّ بعض المتأخّرين وثق ابن راشد، فما من راوٍ إلا وتجد بعض المتأخّرين قد وثقه، لاسيما الشيخ الوحيد البهبهاني والشيخ النمازي اللذين لم يسلم من توثيقهما ـ إذا صحّ التعبير ـ راوٍ، ولو راجعت منهجهما الذي صرّحا به في كتبهما، فسترى أنّه قد لا يكون هنا راوٍ ضعيف أو غير ثقة عندهما، بل هما وثقا مشاهير الضعفاء فراجعوا ذلك. كما لا أظنّ أنّ هناك روايةً لا تجد ولو واحداً من العلماء يصحّحها، بصرف النظر عن تفسيره لمضمونها، فإذا كان الحديث الذي نبحث عنه قد صححّه بعض العلماء فهذا شيء طبيعي جدّاً لا يغيّر من واقع النتيجة شيئاً؛ لأنّ هناك مدارس حديثية معروفة بتساهلها في أمر إثبات الحديث وعدم تشدّدها ولا تدقيقها النقدي في الروايات.

٣ ـ إنّ القاسم بن يحيى ثقةٌ عندي، وقد حقّقته في كتاب موسوعة الحديث النبوي، وتوصلت لوثاقته، وما ذكرته أنا هنا من سهو القلم، فكلامكم صحيح، وجزاكم الله ألف خير، لكن تظلّ الرواية ضعيفة بالحسن بن راشد.

(أبو عبد الله) سادساً: بالنسبة لتفسير العسكري عليه السلام، أليس هناك من العلماء من يعتمده كما يقرّر المجلسي مثلاً بأنّ بعض القدماء كالصدوق اعتمد عليه. فالمجلسي والحرّ ومن يميل إلى الاتجاه الحديثي يعتمد عليه. ونقل القرشي أنّ بعض العلماء منهم الشهيد الثاني والمحقق الكركي اعتمدوا عليه في بعض كتبهم.

(حبّ الله): لقد أشرت لكم آنفاً أنّني أكتب وجهة نظري، وسند هذا التفسير ضعيف، وعندما أذكر بعض الأشخاص فمن باب تأييد وجهة النظر لرفع الاستيحاش لا أكثر، لا من باب أنّني أعرض وجهة نظر الطائفة فيه، حتى يؤخذ

عليّ بأنّني لم أذكر المؤيّدين لهذا التفسير، لاسيما والمقام ليس مقام البحث عن أصل هذا التفسير، علماً أنّني ذكرت الاتجاهات في هذا التفسير في كتابي المتواضع (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٤٧١ ـ ٤٧٣)، وبيّنت حال المؤيدين له؛ لأنّني هناك كنت بصدد عرض الاتجاهات وبيان الموقف من هذا التفسير، ولا يجب على الإنسان أن يظلّ يذكر كلّ الآراء عند كلّ بحث كما تعلمون، وهذه هي عادتهم أيضاً.

هذا، ومن الطبيعي أن يصحّح الإخباريون هذا التفسير، فقد صحّحوا الكتب التي قد لا يخطر على بال أحدٍ قبلهم تصحيحها بهذه الطريقة، فليس شيئاً جديداً حشد التيار الإخباري هنا، وقد أشرت لكم قبل قليل بأنّه ما من كتاب أو رواية إلا وتجد من يصحّحه، لكنّ هذا غاية ما ينفع في ضرورة البحث في هذه الكتب، لا تقليد هؤلاء العلماء في أمرها مع احترامنا الكامل لهم. وأمّا عامة الناس غير المختصّين فعندما تتعارض أمامهم مواقف العلماء في تصحيح رواية، فعليهم التوقّف ـ في غير قضايا الفروع التقليدية ـ إلى أن يثبت لهم قناعة بالصحّة، لا أن يسيروا مع الجوّ السائد، سواء كان لصالح التصحيح أم التضعيف، وإن كان بإمكانهم أن يقولوا بأنّنا لم تثبت لدينا صحّة هذه الرواية أو تلك فلا نأخذ بها، لكن لا ننكرها ولا نجزم بعدم صدورها، ما لم تقم عندهم معطيات مقنعة للإنكار، فالإثبات هنا هو الذي يحتاج أكثر إلى دليل؛ لأنّ الآخر يمكنه الاكتفاء بعدم الثبوت، ومن ثمّ عدم ترتيب الأثر، ولو لم ينكر الصدور واقعاً.

(**أبو عبد الله**) **سابعاً**: بالنسبة للرجبية التي رواها الشيخ في المصباح والسيد في الإقبال، فإنّ الشيخ رواها ـ حسب النسخة السائدة ـ عن علي بن جبير ولم يذكر

في المعجم. ولكن السيد الخوئي في المعجم ذكر في ترجمة علي بن خير بأنّه روى التوقيع المذكور وصرّح بأنّه مجهول الحال وابن عياش ضعيف. وقال السيد الخوئي عن مضمون التوقيع بأنّه غريب على أذهان المتشرعة وغير قابل للإذعان بصدوره عن المعصوم عليه السلام (٧/ ٨٣).

(حبّ الله): لم يتضح لي ما ذكرتموه هنا، فهل تقصدون تقديم تعليق نقدي أم إضافة ومداخلة؟ حيث يبدو لي أنّكم تؤيدون ما سبق أن قلتُه شخصيّاً. وما كنتُ ذكرتُه هو النسخة المتوفّرة عندي.

(أبو عبد الله) ثامناً: قرأت في بعض بحوث السيد محمد صادق الصدر حول واقعة الطف أنّه بعد أن نصّ على ضعفه سنداً ومتناً، واستبعد أن يكون الوارد نزهونا عن الربوبية؛ لأنّها كمال لا يناسبه ذلك، احتمل في بعض بحوثه باشتباه الراوي الذي رواها بدلاً من: نزّلونا، فرواها بنزّهونا. ولكن ألا يمكن أن يقال بأنّ الربوبية في المقام من صفات الله تعالى، ونسبتهم إليها من البطلان بمكان، ولهذا يمكن أن يقال بأنّ مضمونها هو نزّهونا عن هذا القول وهذه العقيدة الباطلة؟

(حبّ الله): **هنا أمور**:

١ ـ كلمة (نزهونا) تعلّقت بالربوبية لا بادّعاء الربوبية، وفرق بينهما، فهناك فرق بين أن يقول: نزهونا عن الربوبيّة، وأن يقول: نزهونا عن القول بالربوبية، كما أنّ ذيل الحديث واضح في المساعدة على افتراض التنزيه عن نفس الربوبية لا عن ادّعائهم الربوبية، وهو أنه لو أُريد التنزيه عن ادّعاء الربوبية لكان من المناسب أن يقولوا: انقلوا عنّا ما شئتم ونزهونا عن الربوبية، لا قولوا فينا ما شئتم. وورود نفس التعبير مكرّراً في المصادر دون أن يكون هناك تعبير (نزهونا

عن ادّعاء الربوبيّة، أو عن عقيدة الربوبية) يجعل الاحتمال الذي أثرتموه قائماً على التقدير الذي لا شاهد له.

٢ ـ من الممكن أن يكون الأمر كما قال السيد محمد الصدر، لكنّه مجرّد احتمال أيضاً بلا أيّ شاهد، إلا إذا وردت في كلّ الروايات كلمة (نزلونا)، ثم جاءت في رواية واحدة مثلا كلمة (نزهونا)، فهنا يصير احتمال التصحيف وارداً، لكنّ كلمة (نزلونا) لا وجود لها في أغلب الروايات إن لم يكن جميعها، فلاحظوا ذلك. علماً أنّني ردّيت الإشكال الذي سجّل على الحديث من ناحية (نزّهونا).

(أبو عبد الله) تاسعاً: أشرتم أنّ السيد البروجردي استنكر الرواية بحضور السيد الخميني، فهل كان ذلك استنكاراً على السيد الخميني كما ربما يفهم مما ذكر في الردّ؟

(حبّ الله): كلا، فلم يكن الأمر استنكاراً على الإمام الخميني، نعم حاول الإمام الخميني القول باحتمال وجود تخريج للموقف، دون أن يقدّم شيئاً واضحاً، لا أنّه كان هناك نقاش بينهما حول هذه القضية أو استنكار من السيد البروجردي على السيد الخميني أو دفاع من السيد الخميني.

(أبو عبد الله) عاشراً: ذكر في الردّ بأنّ الفريق الآخر يسهل عليه أن يضيف قيداً على الإطلاق يستثني منه النبوّة وما شاكل، وبالفعل فإنّ صاحب علم الإمام قيّده بذلك. ولكن فهم من العبارة وكأنّ إضافة مثل هذا القيد هو نوع تكلّف يأباه اللفظ. مع أنّه قد يقال بأنّه اسثناء بما خرج بالدليل، بل ببداهة دين الإسلام بالنسبة للنبوّة. ومثله دارج عندهم.

(حب الله): هذا الكلام صحيح مقبول وعلى القاعدة، لكنّه هنا غير مستساغ، والسبب أخي الحبيب هو أنّه لو كان الأمر كذلك فلماذا اتفقت الروايات جميعها

على استثناء الربوبية، مع أنّ خروج الربوبية عن النص «قولوا فينا ما شئتم» أجلى وأوضح بعشرات المرّات من خروج النبوّة أو غيرها، فهذه الخصوصية في النصّ تبعّد هذا الاحتمال الذي ذكرتموه، وتجعله بحاجة لمزيد قرائن.

(أبو عبد الله) حادي عشر: ما ذكره السيد الخوئي حول الرواية ـ حسب فهمي المتواضع ـ ليس فيه تأييد لها ولما فهمه بعضٌ منها، فمن المفروغ منه أنّ تنزيه النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فضلاً عن الأئمة عليهم السلام، عن صفات الربّ تعالى المختصّة لا يحتاج إلى رواية معتبرة أو غير معتبرة. كما أنّ اتصافهم عليهم السلام ثابت بما عدا ذلك من صفات الكمال التي يمكن أن تنالها البشرية في قدسيتها، كما أنّهم منزهون عمّا لا يليق أن يتصف به المخلوق عن الزلل والمعاصي، وهو لا يحتاج إلى رواية معتبرة. فيلاحظ أنه استثنى ما يختصّ به الله تعالى، ثم قيّد ما يمكن أن يتصفوا به من صفات كماليّة قدسيّة بما يمكن أن يتصف به بشر، وأكّد على تنزّههم عما لا يليق أن يتصف به معصوم. أضف إلى ذلك أنه لم يشر إلى صحّة أو ضعف أو وضع الرواية، غاية ما في الأمر صحّح للسائل بأنّ الواضحات في العقيدة لا تحتاج إلى رواية أحادية لإثباتها أو نفيها.

(حبّ الله): السيد الخوئي في مقام الجواب عن مدى قيمة الرواية، وظاهر جوابه تصحيح مضمونها لا تصحيح سندها، فإذا قصد إثبات كلّ كمال ممكن لمخلوق فهذا أوّل الكلام، فكيف يقول بأنه لا يحتاج لرواية، وهو نفسه توقّف في مسألة علم الإمام؟ فهل علم الإمام والولاية التكوينية لا تحتاج لرواية، وهي كمال يثبت لمخلوق ممكن لا ينافي إنسانيّته عندهم؟! ولهذا أنا قلت ـ لو تراجعون ـ أنّني أحتمل أنّ السيد الخوئي لم يفهم أساساً من الحديث كلّ ما يفهمه بعض مناصري هذا الحديث اليوم، ولهذا أيضاً وضعتُ ثلاثة احتمالات في تفسير كلام

السيد الخوئي، ولعلّها لا تنافي ما تقولون، فليراجع ما قلته هناك في الجواب.

(أبو عبد الله) ثاني عشر: ذكرتم ضمن المناقشات ما ورد في جواب السيد الخوئي في صراط النجاة حول أنّ القدر المتيقن من عصمتهم هو نفي السهو في غير الموضوعات. ولكن قد يقال بأنّه جواب بلحاظ ما ورد عن بعضهم كالصدوق وأستاذه مثلاً، وإلا فالسيد الخوئي أوضح رأيه بما لا مزيد عليه في أكثر من مورد من كتبه الفقهية عند بحث الخلل والسهو، أثناء مناقشة روايات السهو وما عن ذي الشمالين وفي بحثه عن مناسك الحج حول الشك في عدد الطوافات، حيث ردّها حتى على فرض صحّتها، مصرّحاً بأنّ مضمونها يخالف القواعد العقلية وكذا أصول المذهب.

(حبّ الله): كلامكم هذا كلّه محتمل، وقد أشار له الميرزا التبريزي رحمه الله عندما سألوه عن موقف السيد الخوئي وعبارته، ولكن أخي الفاضل هذا تخريج لا أكثر، وإلا فعبارة السيد الخوئي واضحة في توقّفه في القضيّة بقرينة المقارنة بين السؤال والجواب في مسألة السهو، ولعلّه عدل عن رأيه الذي ذكره في سائر كتبه أو كان هنا متريّثاً في الأمر، لا أنّه بصدد الجواب عن قضيّة بلحاظ وجود خلاف من الصدوق، مع كونه جازماً بالنفي، وسأنقل لكم جوابه مع السؤال لتروا أنّ الواضح أنّه يرى في الأمر بحثاً، فلو كان السهو عنده في الموضوعات منفيّاً بأصول المذهب والقواعد العقليّة للزمه بيان ذلك في مقام الجواب عن السؤال المتعلق بالقضية نفسها، ولما قال هذا الجواب الغامض المغلق المثير، بل جوابه قد يفهم منه القول بالجواز، وهذا نصّ السؤال والجواب يمكنكم قراءته لتروا ما يفهم من العبارة، وأنّ افتراض تقدير قضية الشيخ الصدوق في فرضيّة كلمة (القدر المتيقن) هو افتراض تأويلي أقحمه الميرزا التبريزي رحمه الله هنا، ولم

تتمّ الإشارة إليه لا في سؤال السائل ولا في جواب السيد الخوئي.

وهذا نصّ السؤال والجواب: «ما هي حقيقة الحال في مسألة إسهاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن صلاة الصبح، وهل يلزم أن يسهي الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ليعلم أنه ليس بإله، والله تعالى يقول: ﴿ **وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ**﴾ ـ الفرقان: ٢٥ ـ ٧ إلى آيات أخرى تدل على أنه بشر علاوة على ولادته ووفاته صلى الله عليه وآله وسلم، ثم هل يلزم أن يسهي الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم لتكون رحمة للأمة لكي لا يعير أحد أحداً إذا نام عن صلاته، وقد أجرى الله سبحانه كثيراً من أحكامه على أناس آخرين لا على الرسول نفسه صلى الله عليه وآله وسلم هذا إذا لاحظنا أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان قد (أنيم) وليس (نام) والفرق واضح بين الحالتين؟ وهل صحيح أنّ ذا اليدين الذي تدور عليه روايات الإسهاء أو السهو لا أصل له وأنه رجل مختلق كما يذهب إلى ذلك الشيخ الحرّ العاملي (قدّس سرّه) في رسالته التنبيه بالمعلوم من البرهان على تنزيه المعصوم عن السهو النسيان؟.

الخوئي: القدر المتيقن من السهو الممنوع على المعصوم هو السهو في غير الموضوعات الخارجيّة، والله العالم».

فهل هذا الجواب من السيد الخوئي يفهم منه ـ بالله عليكم ـ أنّه بصدد بيان مواقف الشيعة، وأنّه لأجل الصدوق قال هذا؟ ولماذا لم يقل للسائل أيّ جواب عن سؤاله؟ ومن هو الذي سأله عن الإجماع حتى يجيب بجواب يهدف الإشارة إلى خرق الشيخ الصدوق للإجماع؟ وما هي القرينة على إقحام قضية الشيخ الصدوق هنا مع أنّه لا عين ولا أثر له لا في السؤال ولا في الجواب؟ أعتقد أنّ هذه القضية هي تخريج لهذا السؤال ليس أكثر، وهو تخريج غير مقنع. هذا ما

أفهمه بنظري القاصر.

(أبو عبد الله) ثالث عشر: فهم من الردّ بأنّ هناك علماء في القرون التسعة الماضية من كان ينفي صدور المعجزات والكرامات عنهم عليهم السلام، فيا حبذا لو تذكروا أسماء بعضهم مع ذكر كتبهم للبحث عنها.

(حبّ الله): يمكنكم مراجعة ما ذكره الشيخ المفيد عن بني نوبخت من أنّهم أنكروا ظهور المعجزات والكرامات على يد غير الأنبياء، قال المفيد: «القول في الإيحاء إلى الأئمة وظهور الاعلام عليهم والمعجزات وأقول: إنّ العقل لا يمنع من نزول الوحي إليهم وإن كانوا أئمّة غير أنبياء، فقد أوحى الله ـ عز وجل ـ إلى أمّ موسى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ فعرفت صحّة ذلك بالوحي وعملت عليه ولم تكن نبياً ولا رسولاً ولا إماماً، ولكنها كانت من عباد الله الصالحين. وإنما منعت من نزول الوحي عليهم والإيحاء بالأشياء إليهم للإجماع على المنع من ذلك والاتفاق على أنّه من يزعم أنّ أحداً بعد نبيّنا (ص) يوحى إليه فقد أخطأ وكفر، ولحصول العلم بذلك من دين النبي (ص)، كما أنّ العقل لم يمنع من بعثة نبيّ بعد نبينا (ص) ونسخ شرعه كما نسخ ما قبله من شرائع الأنبياء، وإنّما منع ذلك الإجماع والعلم بأنه خلاف دين النبي (ص) من جهة اليقين وما يقارب الاضطرار. والاماميّة جميعاً على ما ذكرت ليس بينها فيه على ما وصفت خلاف. فأما ظهور المعجزات عليهم والاعلام فإنّه من الممكن الذي ليس بواجب عقلاً ولا ممتنع قياساً، وقد جاءت بكونه منهم عليهم السلام الأخبار على التظاهر والانتشار، فقطعت عليه من جهة السمع وصحيح الآثار، ومعي في هذا الباب جمهور أهل الإمامة. وبنو نوبخت تخالف فيه وتأباه، وكثير

من المنتمين إلى الإمامية يوجبونه عقلاً كما يوجبونه للأنبياء. والمعتزلة بأسرها على خلافنا جميعا فيه سوى ابن الأخشيد ومن اتبعه يذهبون فيه إلى الجواز، وأصحاب الحديث كافّة تجوّزه لكلّ صالح من أهل التقى والإيمان» (أوائل المقالات: ٦٨ ـ ٦٩).

وقال الشيخ فضل الله الزنجاني معلّقاً على كلام المفيد: «الأقوال التي ينسبها في الكتاب إلى بني نوبخت هي آراء من تقدّم منهم على عصره، ولا سيما آراء المتكلّمين الجليلين الشهيرين أبي سهل وأبي محمد النوبختيين ـ رحمهما الله ـ وبعض النوبختيين المتأخّرين يوافقون في ظهور الاعلام والمعجزات على أيدي الأئمة ـ عليهم السلام ـ. قال الشيخ الجليل أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت في كتابه الموسوم بـ (الياقوت) ما لفظه: وظهور المعجزات على أيدي الأئمة جائز ودليله قصّة مريم وآصف وغير ذلك. وقال العلامة الحلي رحمه الله في شرحه: إنّه غير مستحيل ولا قبيح فجاز إظهاره، أما عدم قبحه فلأنّ جهة القبح هو الكذب وهو منتف هيهنا إذ صاحب الكرامة لا يدّعي النبوة فانتفى وجه القبح. ومن ذهب إلى جواز صدور الكرامات عنهم من مشايخ المعتزلة غير من أشار إليه المصنّف هو أبو الحسين البصري» (المصدر نفسه: ١٧٦).

وعلّق العلامة المجلسي على مذهب بني نوبخت هنا بعد نقله كلام الشيخ المفيد فقال: «ومذهب النوبختيّة هنا في غاية السخافة والغرابة» (بحار الأنوار ٢٧: ٣١).

وأنتم تعرفون أنّ بني نوبخت من رموز مشايخ الكلام عند الإماميّة القدماء، كما وصف النجاشي أبا سهل النوبختي (المشار إليه أعلاه) حين ترجمه فقال: «إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، كان شيخ المتكلّمين من

أصحابنا وغيرهم، له جلالة في الدنيا والدين يجري مجرى الوزراء في جلالة الكتاب» (الرجال: ٣١)، وقال عنه الطوسي في (الفهرست: ٤٩): «إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، أبو سهل، كان شيخ المتكلّمين من أصحابنا ببغداد ووجههم، ومتقدّم النوبختيّين في زمانه..».

(**أبو عبد الله**) **رابع عشر**: هل هناك حسب اطّلاعكم روايات بمضامين متقاربة قد يتمسّك بها المؤيّدون على أنّها مصحّحة لبعضها؟

(**حبّ الله**): لا يحضرني الآن، فإذا رأيتم شيئاً فسيكون بالنسبة لي مفيداً، وأشكركم عليه سلفاً.

(**أبو عبد الله**) **خامس عشر**: يلاحظ أنّه لم يتمّ البحث حول مدى توافق أو مخالفة الروايات كلّها أو بعضها، جزئيّاً أو كليّاً للكتاب والسنّة، كما أشير في النتيجة، إلا إذا قصد منه ما ورد بالإجمال في إحدى الفقرات من الجواب.

(**حبّ الله**): لقد كان المقام مقام جواب عن سؤال، وقد سبق لي أن أجبت عن موضوع علم الإمام، ولا يسمح المقام ببيان تفصيلي، لهذا بنيتُ المسألة على ما يبنيه الإنسان من قضيّة القرآن الكريم في تصويره للمعصومين، وأظنّكم أعرف منّي بتلك الإشكاليّات المعروفة التي أثيرت في وجه نظريّة الولاية التكوينية وعلم الإمام من خلال القرآن الكريم ومزاجه العام، فمن يأخذ بمثل هذه الإشكاليّات يمكنه تبنّي الإشكال المتني هنا فيكون الموضوع مبنائيّاً كما ألمحتُ إلى ذلك في جوابي السابق، ولا يصحّ ـ بل لا يمكن عادةً ـ في كلّ جواب عن سؤال أن يفصّل الإنسان كلّ المباني، ثم يبرهن عليها، ثم يقول بأنّه على هذا المبنى يكون الموقف كذا وكذا، وما سلكتُه أظنّ أنّه الطريقة السائدة أيضاً.

(**أبو عبد الله**) **سادس عشر**: بتقديري المسألة تحتاج في مرحلة سابقة إلى تحرير

القول في الغلوّ وتحديد وضبط مفهومه. وكذا البحث في أقصى ما يستفاد من المضامين المشتركة للروايات على فرض القول بصحّتها والتغاضي عما في أسنادها. وكما نعرف إنّ الفريق المؤيّد قد حدّد مفهوم الغلو وأصله حسب مبانيه بالعقل والنقل، لكن يظلّ بعض من لا يوافقه يرمي أصحابه بالغلو ولا أدري إن كان بحث في الأمر وحدّد مفهومه وضبطه وأصله بشكل علمي حسب مبانيه. بل لعلّ الحاجة إلى بيان معالم منهج البحث في العقائد سواء على مستوى الأصول والضرورات والمسائل التفصيلية، وما يعتمد فيه على الروايات الآحادية وما لا يعتمد عليه. وهذا قد يجرّ إلى الحاجة إلى بحوث أخرى. وهكذا يبدو أنّ ثمّة حاجة إلى إعادة البحث في بعض الأمور المنهجية وسدّ الفجوات أو توضيحها عبر خطاب معاصر.

(**حبّ الله**): أغلب كلامكم صحيح، وقد أشرت شخصيّاً في جواب السؤال السابق إلى ضرورة تحديد مفهوم الغلو، ولكنّ ذلك لا يقف عند سؤال على جواب، ولهذا لو تلاحظون فإنّ أكثر ما درّستُ ونشرت أو لم أنشر، كان يدور حول هذه القضايا التي تفضّلتم بالإشارة إليها على مستوى منهج التعامل مع السنّة والحديث، والتي أعتقد بأنّها منهجيّة بامتياز. ورغم قلّة حيلتي وقصر باعي وضحالة معلوماتي لكنّني حاولت أن أقدّم فيما كتبت شيئاً بسيطاً من قضايا المنهج في السنّة والحديث، وأتمنّى أن يكون الآخرون أيضاً ممّن يعملون لتقديم معاييرهم الواضحة والجليّة، بعيداً ـ من الجميع ـ عن لغة الخطابة والعاطفية إن شاء الله.

كما أنّ لي بعض التحفّظ على تصويركم الفريق الذي يعتبر هذه الفكرة أو تلك غلواً بأنه ليس له منهج، فيما أوحيتم بأنّ الفريق الآخر قد نظّر ووضع المناهج،

فلا أجد التصوير دقيقاً، إذ يبدو لي أنّكم تفترضون جماعةً خاصّة بعينها على أنها الفريق الوحيد الذي واجه هذه الأفكار، وأنّه الممثّل الحصري لتيار مواجهة الغلو حسب تسميتهم، وتتركون جماعات كثيرة في العالم الإسلامي والشيعي ـ لاسيما في إيران ـ نظّرت لنقد تيار الغلو حسب تلك التسمية، فهل يوجد قبل صالحي نجف آبادي من كتب شيئاً مهمّاً في تحليل ثورة الإمام الحسين وناقش قضية العلم بالموت قبل حصوله؟ أليس هذا الفريق النقدي ـ على زلاته ـ هو الذي أخرجنا من حالة العقائدية العفوية إلى مرحلة العقائدية التنظيرية في قضايا تفاصيل العقيدة؟ ألم يكتب هؤلاء عشرات الكتب ومئات المقالات حتى الآن في هذه الموضوعات؟ لماذا نترك إسهامات الكثير من هؤلاء (وكثير منهم لم نقرأهم) مثل محسن كديور، وميرمعزي، ومدرسي طباطبائي، وصالحي نجف آبادي، وهاشم معروف الحسني، والصادقي الطهراني، وآصف محسني، ومحمد حسين فضل الله، ومحمد باقر البهبودي، ومحمد جواد الإصفهاني، ومصطفى حسيني طباطبائي، وعلي شريعتي وغيرهم، فضلاً عن العشرات اليوم هنا وهناك (في إيران والعالم العربي وفي باكستان وأفغانستان أيضاً) ممّن لا داعي لذكر اسمه؟ لماذا نعتبر تراكم جهود التيار الرسمي تعبيراً عن منهج متكامل فيما تراكم جهود هؤلاء ليس كذلك؟ أين هي الكتب التي تعبّر عن تنظير علمي لقضية الغلو عند الفريق الرسمي؟ وكم عددها؟ وأساساً أين هو الاختصاص في علم الكلام منذ عدّة قرون على مستوى تفاصيل العقيدة التي هي محل نظري الآن؟ وكم كتب ـ قبل نقد الناقدين الذين يرجع إليهم الفضل اليوم في إحياء علم الكلام الداخلي ـ حول الولاية التكوينية وعلم الإمام وأحاديث الأنوار وغير ذلك مما هو محلّ جدل اليوم؟ أين هي الكتب التي تحقّق أسانيد ومصادر وقيمة الروايات

العقائدية كما حصل في الفقه؟ ألم تثر كتابات النقاد الكثير من الأفكار وتقدّم العقل الشيعي العقائدي عقوداً نحو الأمام وتكشف عن مدى الثغرات التي نواجهها في البحث العقائدي التفصيلي؟ لماذا نعتبر أنّهم لا منهج لهم مع أنّهم يقولون بأنّ منهجنا هو عرض الحديث على القرآن ويرتبون الآثار على ذلك؟ هل لأنهم نقدوا الحديث صاروا بلا منهج فيما الذي أخذ الحديث بغثه وسمينه وادّعى لنا كلّ يوم تواتراً هنا وهناك، وأعمل معاول التأويل والتكلّف في النصوص القرآنية صار له منهج؟

لست أريد أن أنتصر لهذا الفريق أو ذاك بقدر ما أريد أن لا نقارب المشهد الكبير من زاوية صغيرة، وأن لا نبخس الناس أشياءهم، كما لا أدّعي أنّ الفريقين متساويان في الإجمالي العام لمنجزاتهما، بل أقصد أن لا نصوّر أحدهما وكأنّه لا تنظير له أبداً، فيما الآخر وكأنّه محض العلم محضاً! إنّ الحديث عن هذا الموضوع طويل وهو ذو شؤون وشجون، أتركه لمناسبة أخرى، لأنّي أجد من غير الإنصاف تصوير هذا الفريق بأنّه لم يحقّق شيئاً ـ رغم عمره القصير نسبيّاً ـ فيما تصوير الآخرين الذين رأينا اللغة الخطابية والشاعرية العرفانية والتحشيد النصوصي غير التحقيقي ليس بقليل عندهم، على أنّهم هم المحقّقون الألمعيّون.

(**أبو عبد الله**) **سابع عشر**: إنّ النقطة الخامسة من جوابكم السابق، تبدو مبهمة وموحية بعض الشيء، ولمزيد من الاستيضاح، هل تقصدون أنّ معظم العلماء في القرون التسعة أو العشرة السابقة قائلون بمفردة من هذه المفردات المذكورة في الجواب أو ببعضها وما يشاكلها مثلاً؟ وهذا لا يتفق مع مضمون هذه الروايات، مما قد ينفي دعوى تواترها. ومع الأخذ في الاعتبار بأنّ بعض المصطلحات والمفردات المذكورة في الجواب في النقطة الخامسة، ظهرت في

عصور متأخّرة من قبيل الولاية التكوينية، وأنّه اشتهر عن الصدوق وشيخه القول بإسهاء الله تعالى لنبيّه، وأنّ هناك من قاس السهو على النوم كالطبرسي، فإنّ السؤال الذي يطرح هنا: هل التعميم أو ما يشبهه في النقطة الخامسة متأسّس على تتبع واستقراء واسع للآراء أم من استنتاجات؟ وكيف تمّ التعرّف على آراء العلماء في القرون الثلاثة الأولى مثلاً؟ هل مما نقل عنهم في التراجم الرجالية أم من مصادر أخرى؟ أم أنّه بناءً على نقول بعض العلماء من قبيل ما ينقله المفيد والمرتضى عن جماعات من الشيعة أو ما نقله الشهيد في الحقائق وما شابه؟ وفي المقابل، هل هناك من قال ـ وإن ندروا ـ لا سيما في القرون الخمسة الأولى، بأنّ النبي وأهل بيته لهم كلّ صفات الكمال عدا الألوهيّة؟ أرجو ذكر بعض الأسماء والمصادر مع الشكر.

(حبّ الله): هنا نقاط:

١ ـ ما قصدته من النقطة الخامسة من الجواب السابق هو أنّ مفاد هذا الحديث ـ بالتفسير القائم له ـ هو ثبوت تمام الكمالات للمعصوم حيث تكون ممكنة، وهذا المفهوم الذي هو موجبة كلية (كلّ كمال ممكن لموجود ممكن فهو ثابت للمعصوم)، يناقضه منطقيّاً السالبة الجزئيّة، وهذا معناه أنّه إذا رأينا عبر القرون التسعة الأولى من يلتزم بهذا المبنى صار رأي هذا العالم موافقاً لمضمون الحديث، أمّا إذا رأينا العلماء عبر القرون يقول كلّ واحدٍ منهم بسلبٍ جزئي، فهذا معناه أنّهم لم يأخذوا بمضمون هذا الحديث، وهذا هو محقِّق الإعراض من قبلهم عنه. هذا ما قصدته هناك. وهذا بلا فرق بين أن تكون مصطلحات مثل الولاية التكوينية موجودة في العصور السابقة أم لا، فهذا لا علاقة له بالمداخلة التي قدّمتُها شخصيّاً في النقطة الخامسة هناك، فهل الشيخ المفيد يقول بالولاية

التكوينية ولو سمّيناها شيئاً آخر؟

٢ ـ أمّا حديثكم عن التتبّع، فلو لاحظتم بداية النقطة الخامسة، فإنّني قلت هناك: «وفقاً لمعايير إعراض العلماء الموجب لتضعيف صدور رواية»، ولهذا سرت في هذه النقطة وفقاً لهذه المعايير المعروفة بينهم والمعتمدة، فهو إشكال على مبنى الإعراض، وعليه فطريقة العلماء في إثبات الإعراض هي محاولة الجمع بين:

أ ـ مراجعة الموارد التي يحرز منها الإعراض من هذا العالم أو ذاك.

ب ـ مراجعة النقل التاريخي وادّعاءات الإجماع والشهرة من هذا العالم أو ذاك بما يدعم الإعراض.

ج ـ عدم وجود رأي موافق للرواية في مدّة زمنية يُعلم من خلالها أنّه لو كان هناك رأيٌ موافقٌ لظهر وبان، ولو عبر نقله لنا من قبل الآخرين.

وعليه، فلو أتينا إلى روايتنا محلّ الشاهد، فإنّه يصدق فيها العناصر الثلاثة، وإلا فلا يوجد أحد في العالَم استطاع تتبّع كلّ آراء العلماء حتى الذين فُقدت كتبهم ولم يصلنا منهم أو عنهم شيء، فإشكالكم لا يجري هنا، بل لو جرى لجرى في كلّ الموارد على الإطلاق، سواء على قاعدة الوهن أم على قاعدة الجبر. علماً أنّ قاعدة الإعراض والوهن لا يشترط فيهما انعقاد الإجماع على الترك أو الأخذ، بل يكفي اشتهار ذلك، فخروج شخص أو اثنين أو ثلاثة (حسب نوعيّتهم) لا يضرّ بهما عادةً عندهم. وعلى أيّة حال فإشكالي هذا على مبناهم في الإعراض وطريقتهم في العمل عليه، كما تلاحظون من مطلع النقطة الخامسة.

ويزداد ما قلته وضوحاً في أنّني أردت في النقطة الخامسة نسف ادّعاء التواتر لا نسف صدور الحديث، وحينئذ فعدم حضور هذا الحديث عند المتقدّمين من

المتكلّمين يضعف من احتمال تواتره، فقاربوا بين الإعراض والتواتر ليتبيّن ما قصدته هناك.

(أبو عبد الله) ثامن عشر: من جهة أخرى، إذا كانت المناقشة حول دعوى التواتر مع صاحب الإمامة الإلهية مثلاً، فإنّه طرح مفهوماً محدّداً للتواتر، لم يشترط بموجبه التواتر في كلّ الطبقات، واكتفى بضابطة عدم التواطؤ على الكذب ولو من تراكم الشواهد والقرائن، فإنّ المناقشة معه يفترض أن تأخذ مفهومه بعين الاعتبار. فلا يضير في نظره إن لم يكن متواتراً في بعض القرون، يكفي أنّه كان مرويّاً في مختلف القرون في كتب الرواية المعروفة ببعض الصيغ، وأنّ هناك قرائن تعضد مفهومه ومعناه. وفي نظره يكفي وروده في البصائر والخصال والتحف وتفسير العسكري والهداية والاحتجاج و.. وإن تفاوتت ألفاظه، وتعضده روايات المعاجز و الكرامات وأخبار المغيّبات وبأنّهم يعلمون ما كان وما يكون، وأعطوا أربعاً وسبعين حرفاً من العلم وما شابه. صحيحٌ ورد أيضا ما يعارضها ولكن هذا الفريق، وكما هو معروف، يعالج ذلك بحملها على التقيّة أو على قدر فهم المخاطب بها وما شابه.

(حبّ الله): ثمّة نقاط هنا أيضاً:

١ ـ ما أشرتم له في قصّة التواتر وصاحب الإمامة الإلهية، فأنا لم أقصد التواتر بالمعنى التقليدي، الذي هو التواتر في تمام الطبقات، فهذا التواتر مفهومٌ غير واقعي، ولا يوجد له تطبيق في الحديث عند المسلمين، إنّما قصدت التواتر بمعنى تعدّد الطرق بحيث يحصل العلم بالصدور، وليس من التواتر ـ أخي الفاضل ـ وجود شواهد وقرائن لخبر آحادي تفيدنا هذه القرائن الوثوق، فهذا لا يسمّى تواتراً، بل يسمّى بالحديث الآحادي المحفوف بالقرينة القطعيّة.

٢ ـ هنا هل وجود حديث بطريقين أو ثلاثة وفيها رواة مجاهيل، مع وروده في هذه الكتب يعني التواتر؟ إذا كان هذا تواتراً أو علماً بالصدور فهذا يعني أنّ لدينا في كتب الحديث الإماميّة أكثر من عشرة آلاف حديث متواتر! هذا هو الذي قصدته، فلو تذهبون مع الأحاديث ستجدون مثل هذا كثيراً، ومع ذلك فهم في مختلف الأبواب العلمية تعاملوا معه معاملة أخبار الآحاد الظنيّة.

٣ ـ وفي الحقيقة أستاذي الفاضل، لو تأملتم قليلاً فيما تشيرون إليه وتشير إليه النزعة التي بتنا نشهدها اليوم، لرأيتم أنّ هذا ليس سوى دعوى الإخباريين، وأنّ هذه هي المعركة بينهم وبين الأصوليين، فالإخباري لم يقل أكثر من هذا الذي بتنا اليوم نعيشه إزاء الأحاديث الكلامية والعقائديّة، وراجعوا قرائن الوثوق التي ذكرها مثل الحرّ العاملي والشيخ الحسين الكركي، ستجدون أنّها عين هذا، مع فارق أنّ الإخباريين طبقوها على نطاق واسع يشمل الفقه أيضاً. فلو كان مثل هذا الحديث متواتراً بالمعنى أو معلوماً صدوره، لكان عدد المتواتر بالآلاف لا شك في ذلك (وهذا أيضاً يوجد مثله كثير عند أهل السنّة)، ولهذا جزم الإخباريون بصدور كلّ هذه الروايات؛ لأجل هذه النزعة التي بدأنا ننساق إليها اليوم في الروايات العقائديّة.

أرجو أن تتأمّلوا في هذه النقطة وتلاحظوا بالضبط المشهد الإخباري في هذه القضيّة بالذات. طبعاً الإخبارية ليست فزّاعة، فمن أراد أن يكون إخبارياً فهذا حقّه، ومن حقّ الآخرين أن يختلفوا مع منهجه، ولهذا أنا قلت بأنّ بعض المعاصرين إخباريٌّ بلباس أصولي، فهذا ما بتنا نراه اليوم (طبعاً إخباري في روايات العقائد فقط لا غير).

٤ ـ أمّا قولكم بأنّهم جمعوا كلّ تلك الروايات فاستفادوا مضمون هذا

الحديث، وحملوا المعارضات على التقيّة..

فأولاً: كلّ تلك الروايات لا تساوق المساحة البحثية للحديث، لأنّه أعمّ منها، وفي التواتر لابدّ من أخذ القاسم المشترك، فحديث (نزّهونا) يصلح لتأييد حديث علم الإمام، وليس العكس؛ لأنّ الأعم يثبت الأخصّ دائرةً دون العكس، لاسيما وأنّ حديث نزّهونا يشمل النبوّة والخالقيّة، وهذا قد لا تشمله أحاديث العلم، والنتيجة: إنّ الحديث هنا أعمّ، والأعم لا يثبت بالأخصّ بل يتأيّد به فقط.

وثانياً: لا أستطيع الآن الدخول في (التقيّة) التي يعلّق كلّ واحد عليها ما يريد أن يردّه من حديث بلا شاهد أو دليل، حتى ردّوا بها عشرات الأحاديث الصحيحة، ولكنّني أقول لكم في المقابل، بأنّ هذه الروايات يراها الفريق الآخر تعارض القرآن الكريم، ومن ثم لا حاجة لفرض التقيّة في معارضها؛ لأنّ معارضة الكتاب تسقط احتمال الصدور، والتقية تسقط جهة الصدور، والصدور مقدّم على جهته، ولهذا قال بعض العلماء بتقديم الترجيح بموافقة القرآن على مخالفة السنّة، وبهذا يتقوّى فرض الوضع والدسّ والاختلاق على أهل البيت.

إذن، فلكلّ فريق وجهة نظره، ومن حقّ الذي يرون فهم القرآن بالطريقة الأخيرة أن لا يعبؤوا بروايات بصائر الدرجات التي يرون أغلبها معارضاً للقرآن الكريم، ويرفضون هدر دلالات القرآن قطعيّ الصدور لأجل نصوص ظنيّة الصدور، فهل كلامهم هذا شاعري فيما الحمل على التقية علمي أم المسألة تحتاج لتريّث أكبر؟ وأنتم تعرفون أنّ قسماً عظيماً من الروايات التي تتخذ اليوم أساساً لنظريّات الإمامة الوجوديّة مرجعها كتاب بصائر الدرجات، الذي

يناقش بعض العلماء في أصل صحّة نسخته التي بين أيدينا اليوم، مثل السيد محمد باقر الصدر والشيخ آصف محسني وغيرهما.

(أبو عبد الله) تاسع عشر: إنني أتفق معكم بأنّ العالم والمفكّر في إجاباته يعبّر عن رأيه وما انتهى إليه بحثه وقناعاته العلميّة وهذا أمر مفروغ منه. ولكن أقترح بأنّه في حالة الاستشهاد بأسماء وآراء آخرين في طرف من القضيّة، لأيّ سبب كان، لاسيما عند مخاطبة الجمهور العادي أمثالنا، فمن المفيد الإشارة إلى من يتبنّى الرأي الآخر، حتى تكتمل الفكرة لدى المتلقّي.

(حبّ الله): ما تفضّلتم به جيّد جدّاً، ولعلّي من أكثر الناس استعراضاً في كتاباتي للآراء المختلفة، وأنتم تعلمون ذلك أخي الكريم، لكنّ من المفارقات أنّني عندما أستعرض الآراء التي تخالف السائد يُعاب عليّ، وفي المقابل عندما لا أستعرض الآراء التي توافق السائد يعاب عليّ أيضاً!! (أنا لا أقصدكم، بل أقصد الحالة العامّة)، وهذا يعني أنّ القضيّة ليست قضيّة أن تستحضر الآراء، بقدر ما هي قضية أن تستحضر الآراء التي تبعث الطمأنينة في الواقع السائد ولا تهزّه. وفي نفس هذا السؤال والجواب ذكرتُ رأي صاحب الإمامة الإلهيّة، وذكرت رأي السيد الخوئي، لكن هل المطلوب حقّاً ـ حتى في التفاصيل الرجاليّة عندما أمرّ، على مستوى سؤال وجواب أيضاً ـ أن أستعرض كلّ الآراء والمباني في هذا الراوي أو ذاك، مع أنّ السؤال والجواب ليس عن هذا الراوي وليس في مقام بيان المواقف منه؟ هل يفعل ذلك أحدٌ من العلماء والخطباء والمنبريين والمدرّسين ومن على شاشات التلفزة وغير ذلك؟

(أبو عبد الله): أستاذي الكريم، أكرّر شكري وتقديري لشخصكم الكريم على تواضعكم الجمّ واهتمامكم بهذه التساؤلات المتواضعة، داعياً الله تعالى أن

يحفظكم ويوفّقكم للخير، ويسدّدكم على طريقه. أشكركم كثيراً ومعذرةً على الإزعاج.

(حبّ الله): بل لكم الشكر على ما تتفضّلون به عليّ دوماً من الملاحظات والانتقادات والتعليقات النافعة، فوجود أمثالكم بالنسبة لي ضمانة صحيّة لشخص مثلي، كي لا تذهب به الأفكار الخاطئة، وطغيان العقل الثائر، إلى مكان غير سليم، بل يظلّ في صراط سويّ إن شاء الله.

٢٧٠. ما مدى صحّة حديث: «ما تكاملت نبوّة نبيّ حتّى أقرّ بفضلها ومحبّتها»؟

السؤال: **ما مدى صحّة هذا الكلام حول السيدة الزهراء: «ورد في الحديث الشريف المأثور عن أهل بيت العصمة عليهم السلام ما نصّه: أنّه ما تكاملت نبوّة نبي من الأنبياء حتى أقرّ بفضلها ومحبّتها» (الأسرار الفاطميّة: ٨٣)؟ وما معناه؟**

● **أولاً**: هذا الحديث ـ بهذا اللفظ أو قريب منه ـ لم أعثر عليه، سوى عند المعاصر صاحب الأسرار الفاطميّة الذي كرّره مرّات عديدة، وكذلك عند المرندي المعاصر الذي نسبه في كتابه (مجمع النورين: ٤٠) إلى كتاب مدينة المعاجز للسيد هاشم البحراني المتوفّى عام ١١٠٧هـ، وذلك بلا تعيينه للمصدر بالدقّة، كما نقله السيد محمّد الحسيني الشيرازي رحمه الله (١٤٢٢هـ) عن مدينة المعاجز أيضاً دون تحديد المصدر بالدقّة كذلك، وذلك في كتابه (من فقه الزهراء عليها السلام ١: ١٤)، ولم أتحقّق من مصدرٍ له، فضلاً عن سند، ورغم التتبّع لم أجد شيئاً، لكن لعلّ عندي قصوراً أو تقصيراً في ذلك.

ثانياً: هناك حديث قريب من مضمون هذا الحديث، لكنّه غير خاصّ بالسيدة

الزهراء عليها السلام، ولعلّ منه جاء استيحاء هذا الحديث، وهو ما رواه الصفّار في (بصائر الدرجات: ٩٣)، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي، عن حذيفة بن أسيد الغفار، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما تكاملت النبوّة لنبيٍّ في الأظلّة حتى عرضت عليه ولايتي وولاية أهل بيتي ومثلوا له، فأقرّوا بطاعتهم وولايتهم».

لكنّ المشكلة في هذه الرواية أنّ أبا بكر الحضرمي كان في طبقة الإمام الباقر (١١٤هـ) ومن بعده، كما نصّ على ذلك علماء الطبقات والرجاليّون كالشيخ الطوسي، ولم يذكر في طبقة الإمام زين العابدين ومن قَبله، بل له روايات عمّن روى عن الإمام الصادق عليه السلام، فكيف يروي بلا واسطة عن حذيفة بن أسيد الصحابي المتوفّى عام ٤٢هـ؟! فلو روى عنه بلا واسطة لكان في طبقة أمير المؤمنين، وهذا غير معقول أبداً، بحسب المعطيات المتوفّرة عنه وبحسب مراجعة سلسلة من روى هو عنهم ومن رووا هم عنه، وفقاً لعلم الطبقات، ففي الحديث تدليس سندي وإرسال خفيّ، فالموضوع بحاجة إلى تأمّل، لاسيما وأنّنا بنينا في أبحاثنا الرجاليّة على عدم ثبوت وثاقة الحضرمي هذا.

ثالثاً: هناك الكثير من الروايات التي تحكي بالإجمال وبألسنة مختلفة عن عرض ولاية أهل البيت على الأنبياء السابقين، ويمكن مراجعتها في بحار الأنوار، وكثير منها مصدره كتاب بصائر الدرجات، فمن يأخذ بهذا الكتاب ـ كما عليه جمعٌ كبير من العلماء ـ يمكنه الاعتماد عليها، أمّا من لديه تحفّظات سنديّة ورجاليّة وتوثيقية على كتاب بصائر الدرجات، مثل السيد محمد باقر الصدر (انظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٢١١، ٢٣٣)، ومثل ما يُستوحى من إشارات الغمز فيه من بعض كلمات السيد كاظم الحائري (القضاء في الفقه

الإسلامي: ٢٣٤)، والسيد محمود الهاشمي (كتاب الخمس ٢: ٣٨)، فيجب عليه هنا القيام بمزيد تفحّص وتأمّل في النصوص لتحصيل خبر معتبر أو موثوق يمكن الاعتماد عليه، أو تحصيل تواتر معنوي في القضيّة، والمجال لا يسع البحث في مراجعة هذه النصوص بأجمعها فنوكله لمناسبة أخرى.

رابعاً: إنّ معنى هذا الحديث أنّ نبوّة النبيّ لا تبلغ مداها ومستواها المرجوّ لها إلا بحبّ فاطمة والإقرار بفضلها، وهذا يعني أنّ جميع الأنبياء قد عرفوها وأقرّوا لها بالفضل وإلا ما بلغت نبوّاتهم كمالها المنشود لها، إمّا بالمعنى الذاتي للنبوّة وهي التي في أفق ذات النبيّ، أو بالمعنى الاجتماعي لها، أي في نجاحها على أرض الواقع وأدائها لمهمّاتها الموكلة إليها، والله العالم.

٢٧١. نهاية آية الكرسي ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ أم ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾؟ وهل هي محرّفة؟

السؤال: هل آية الكرسي هي الآية ٢٥٥ من سورة البقرة؟ ولماذا يزيد عليها علماؤنا الآيتين التاليتين لها، لتنتهي عند قوله تعالى: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾؟

● اختلف العلماء في حدود نهاية آية الكرسي، بعد إطباق المسلمين على أنّ بدايتها هي مطلع الآية ٢٥٥ من سورة البقرة: **﴿اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ..﴾**، فالمعروف بين علماء السنّة والشيعة أنّها تنتهي بنهاية الآية رقم ٢٥٥ من سورة البقرة، أي إلى قوله تعالى: **﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾**، وذهب بعض علماء الإماميّة إلى انتهائها عند قوله تعالى: **﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**، نهاية الآية ٢٥٧ من البقرة. وكثيرون ذكروا ذلك من باب الاحتياط؛ لتردّد حال هذه الآية الكريمة، بين الآية رقم ٢٥٥، والآيات رقم ٢٥٥ ـ ٢٥٧، ومقتضى الاحتياط ـ لتفريغ

الذمّة عمّا كلّف به الإنسان ولو استحباباً (كصلاة ليلة الدفن) ـ أن يأتي بالزائدة.

وسبب القول بالآيتين اللاحقتين هو ورود بعض الروايات في بعض الأعمال كصلاة يوم المباهلة، تذكر أنّه يأتي بآية الكرسي وبآيتين بعدها، الأمر الذي احتمل فيه بعض العلماء أنّ الإلزام بالآيتين بعدها كان نتيجةً لكون آية الكرسي الواقعيّة تنتهي هناك، وأنّها في المصحف لم تجعل بالطريقة الصحيحة، فأراد الإمام إرشاد المؤمنين إلى ضرورة قراءة الآيتين اللاحقتين لتتمّ لهم قراءة آية الكرسي نفسها، ولكنّ بعض هذه الروايات ـ كما سنرى ـ ليس فيه إشارة لهذا الاحتمال؛ فلعلّ المستحبّ فيها هو قراءة آية الكرسي التي تنتهي عند قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾، ويستحبّ أيضاً قراءة آيتين بعدها، بلا ضرورة لافتراض أنّ الآيتين اللاحقتين هما من آية الكرسي. ويؤكّد أنّ الآية هي الرقم ٢٥٥ من البقرة لا غير، زيادة على وروده في جملة من الأخبار، أنّ بعض الروايات التي استدلّوا بها عبّرت بنفسها بالقول (بعدها)، ممّا يعني أنّ هاتين الآيتين هما بعد آية الكرسي، وعليه فالحقّ ما ذهب إليه السيد الخوئي في أبحاثه العلميّة من عدم وجود نصّ معتبر أساساً على التحديد بغير ما هو موجود في القرآن الكريم حالياً.

وأهم الروايات المطروحة هنا ما يلي:

الرواية الأولى: ما نقله الشيخ الكليني في (الكافي ٨: ٢٨٩)، عن علي بن إبراهيم، عن أحمد بن محمّد، عن محمد بن خالد، عن محمد بن سنان، عن أبي جرير القمي ـ وهو محمد بن عبيد الله، وفي نسخة عبد الله ـ عن أبي الحسن عليه السلام: «له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه».

وهذه الرواية تعاني من مشكلة سنديّة، من خلال محمد بن سنان، والنقاش في كلّ من محمد بن خالد البرقي وأبي جرير القمّي، كما أنّها لا تشير إلى نهاية آية الكرسي، بل إنّها تفيد بيان آية الكرسي بطريقة مخالفة لما هو في المصحف الشريف اليوم، فتدلّ على بعض التحريف في القرآن الكريم.

ولعلّه لما ذكرناه، علّق هنا السيد علي خان المدني في (رياض السالكين ٧: ٤٢٨)، بقوله: «وهذه الرواية أوردها ثقة الإسلام في الروضة عن علي بن إبراهيم بسند له آخر عن أبي الحسن عليه السلام، وهو سند ضعيف».

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكليني أيضاً في (الكافي ٨: ٢٩٠)، عن محمد بن خالد، عن حمزة بن عبيد، عن إسماعيل بن عباد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، وآخرها: وهو العلي العظيم، والحمد لله ربّ العالمين، وآيتين بعدها».

وهذه الرواية، مضافاً إلى احتمال دلالتها على التحريف في النصّ القرآني، بزيادة «والحمد لله ربّ العالمين»، تفيد أنّ الآيتين بعدها يجب الإتيان بهما، ولا نعلم هل هي في مقام بيان آية الكرسي أم في مقام بيان صلاة معيّنة ويراد ذكر ما يستحبّ قوله فيها، وهو آية الكرسي وآيتين بعدها، فلا تدلّ على المطلوب، بل تدلّ على العكس.

أمّا السند، فلو غضضنا الطرف عن الطريق إلى محمّد بن خالد البرقي، فإنّ البرقي نفسه محلّ نظر، فضلاً عن الجهالة المطبقة لحمزة بن عبيد، كما أنّ إسماعيل بن عبّاد لا توثيق له إلا على نظريّة تفسير القمّي غير الثابتة.

الرواية الثالثة: ما عن الصادق عليه السلام: «كان عليّ بن الحسين عليهما السلام يحلف مجتهداً، إنّ من قرأها قبل زوال الشمس سبعين مرّة فوافق تكملة

السبعين زوالها، غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، فإن مات في عامه ذلك مات مغفوراً غير محاسب (الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى عالم الغيب والشهادة فلا يظهر على غيبه أحداً من ذا الذي يشفع ـ إلى قوله ـ هم فيها خالدون)» (مستدرك الوسائل ٦: ١١٦ ـ ١١٧، وبحار الأنوار ٨٦: ٣٥٦، نقلاً عن العروس).

وهذه هي الرواية التي نقل جزءاً منها آنفاً الشيخ الكليني في الكافي، وتدلّ على نهاية آية الكرسي، وهي ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ لا سند لها، فلم نعرف طريق صاحب العروس إلى الإمام الصادق أساساً، ولم يذكره لنا لا المحدّث النوري الذي يبيّن الأسانيد عادةً، ولا العلامة المجلسي، فلا يعتدّ بها.

الرواية الرابعة: ما ذكره الشيخ الطوسي في يوم المباهلة في كتاب (مصباح المتهجّد: ٧٥٨ ـ ٧٥٩، وانظر: تفصيل وسائل الشيعة ٨: ١٧١ ـ ١٧٢)، حيث قال: (روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «من صلّى في هذا اليوم ركعتين قبل الزوال بنصف ساعة شكراً لله على ما منّ به عليه وخصّه به، يقرأ في كلّ ركعة أمّ الكتاب مرّة واحدة، وعشر مرّات قل هو الله أحد، وعشر مرات آية الكرسي إلى قوله: هم فيها خالدون، وعشر مرّات إنا أنزلناه في ليلة القدر، عدلت عند الله مائة ألف حجّة ومائة ألف عمرة، ولم يسأل الله عز وجل حاجة من حوائج الدنيا والآخرة إلا قضاها له كائنةً ما كانت إن شاء الله عزّ وجل». وهذه الصلاة بعينها رويناها في يوم الغدير).

وهذه الرواية أقرب للدلالة على تحديد نهاية آية الكرسي، وإن كانت تحتمل أن يراد قراءة آية الكرسي حتى آيتين بعدها، لكنّ الرواية بلا سند أساساً،

والشيخ الطوسي ذكرها بعنوان (روي)، فمن الصعب الاعتماد عليها.

الرواية الخامسة: ما ذكره الشيخ الصدوق في كتاب (ثواب الأعمال: ١٠٤)، حيث قال: حدّثني محمد بن علي بن ماجيلويه، قال: حدّثني محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي، عن معاذ عن عمرو بن جميع، رفعه إلى علي بن الحسين عليهما السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من قرأ أربع آيات من أوّل البقرة وآية الكرسي وآيتين بعدها وثلاث آيات من آخرها، لم ير في نفسه وماله شيئاً يكرهه ولا يقربه شيطان ولا ينسى القرآن».

وهذه الرواية واضحة ـ كما قلنا ـ في أنّ الآيتين اللتين بعد آية الكرسي ليستا منها، ولهذا عبّرت بـ (بعدها)، مضافاً إلى أنّ الخبر مرفوع بين عمرو بن جميع والإمام زين العابدين عليه السلام، على أنّ عمرو بن جميع مضعّفٌ في كلمات كلٍّ من النجاشي والطوسي (رجال النجاشي: ٢٨٨، ورجال الطوسي: ٢٥١)، بل هو مضعّف عند أهل السنّة أيضاً (انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٢٥١).

هذه هي أهمّ الروايات في الموضوع، وبعد النظر في مجموعها من خلال هذه المعطيات التجزيئيّة في كلّ رواية على حدة، يصعب تحصيل وثوق بصدورها وتحديد انتهاء آية الكرسي بنهاية ﴿.. **هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾؛ لأنّ الدالّ منها ليس سوى الرواية الثالثة والرابعة، ويعارضها الرواية الثانية والخامسة، فضلاً عن القرائن الخارجيّة، فكيف يحصل وثوق من روايتين هذه هي حالها؟! فمن رغب في الاحتياط فله ذلك، شرط عدم نسبة النهاية للآية إلى المولى سبحانه بلا دليل، والأصل عند دوران الأمر في الآية بين القليل والكثير هو أنّ القليل من الآية، ولا يعلم الكثير الزائد أنّه منها أم من الآية التي بعدها، فالأصل هو عدم

جزئيتها للآية الكريمة، فآية الكرسي تنتهي ـ بالقدر المتيقّن ـ عند قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾، ولا دليل على وجود تحريفٍ فيها مطلقاً.

٢٧٢. هل خطبة الإمام الحسين: «خطّ الموت على ولد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة» ثابتة؟

السؤال: ما هي المصادر الأصليّة للرواية التالية؟ وهل هي ثابتة من ناحية السند؟ وهي «خطّ الموت على وُلد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة وما أولهني إلى أسلافي اشتياق يعقوب إلى يُوسُف وخير لي مصرع أنا لاقيه كأني بأوصالي تُقطعها عُسلان الفلوات بين النواويس وكربلاء فيملأن مني أكراشاً جوفاً وأجربةً سُغباً، لا محيص عن يوم خُط بالقلم رضا الله رضانا أهل البيت نصبرُ على بلائه ويوفينا أجور الصابرين، لن تشذّ عن رسول الله لُحمته بل هي مجموعة له في حظيرة القدس تقرّ بهم عينه وينجز بهم وعدُهُ، من كان باذلاً فينا مُهجتهُ ومُوَطناً على لقاء الله نفسه فليرحل معنا فإنني راحل مصبحاً إن شاء الله».

● وردت هذه الرواية/الخطبة عند: (ابن نما الحلي، مثير الأحزان: ٢٩؛ والحلواني، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ٨٦؛ وابن طاووس، اللهوف: ٣٨؛ والإربلي، كشف الغمّة ٢: ٢٣٩؛ والزرندي الشافعي، معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول: ٩٤؛ والعلامة المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ والبحراني، العوالم: ٢١٦ ـ ٢١٧).

وأمّا سندها وقيمتها التاريخيّة، فهي لم ترد في مصادر التاريخ الأولى، وإنّما جاءت في مصادر لاحقة وبلا سند أساساً، وأقدم مصدر لها هو الحلواني (ق ٥هـ) في نزهة الناظر، والأغلب أَخَذَها من مثير الأحزان، لابن نما الحلّي

(٦٤٥هـ)، ومن اللهوف لابن طاووس (٦٦٤هـ)، ومن كشف الغمّة للإربلي (٦٩٣هـ)، فيصعب الاستناد إليها، إذ كيف يمكن اعتمادها ولم تنقل لنا إلا بعد أربعة قرون من الحادثة بلا سند ولا بيان مصدر، فيما تجاهلها كلّ المؤرّخين والمحدّثين الشيعة والسنّة بحسب ما وصلنا، بمن فيهم من كَتَبَ في الإمام الحسين عليه السلام وفي ثورته وفي تاريخها، وفي زيارته عليه السلام؟! فمن يحصل له وثوق بمثل هذه المنقولات التاريخيّة فهو حجّة له وعليه، ولكنّني لا أراه وثوقاً موضوعيّاً، إذ على مبنى حجيّة خبر الواحد الثقة لا يوجد سند لهذه الخطبة ولا مصدر حتى نصحّحها، وأمّا على مبنى الوثوق، فقد تفرّد بنقلها شخصٌ واحد بعد أربعة قرون من الحادثة دون بيان مصدرها ولا سندها فيما تجاهلها كلّ المؤرّخين والمحدّثين قبله وحتى بعده بقرابة قرنين أيضاً، فما هي قرائن الوثوق هنا؟ ومجرّد عدم وجود دليل على بطلانها أو فساد متنها لا يعني دليلاً على صحّتها، بل تكون محتملةً حينئذٍ.

نعم، المقاطع التي في هذه الخطبة والتي وردت في نصوصٍ أخرى عن الإمام الحسين عليه السلام، بحيث تظافرت النصوص فيها، يمكن القول بثبوتها ثبوتاً نوعيّاً لا شخصّياً، والفرق بين الثبوت النوعي والشخصي دقيقٌ هنا، وغالباً ما تقع فيه أخطاء، فلو فرضنا أنّه جاءتني مائة رواية ضعيفة السند في موضوعات مختلفة، ولكنّ هذه الروايات المائة اشتركت في فكرة واحدة تمثل جزءاً من كلّ رواية، ففي هذه الحال قد يمكنني أن أقول بأنّ هذه الفكرة التي تمّت ملاحظتها في مجموع هذه الروايات ـ رغم اختلاف هذه الروايات في موضوعاتها ومضامينها ـ هذه الفكرة يمكن الجزم بصدورها وفقاً لحساب الاحتمال مثلاً، لكنّ الجزم بصدورها هو جزم نوعي، بمعنى أنّه لا يمكنني أن أضع يدي على

واحدة من هذه الروايات المائة، وأقول: إذاً فهذه قطعاً قد صدرت؛ لأنّ فيها ذلك المقطع الذي تظافرت النصوص لتأكيده. فهنا أنا أجزم بهذه الفكرة المشتركة بين مائة نصّ حديثي أو تاريخي مختلف الموضوع، وفي الوقت عينه لا أصحّح أيّ رواية من هذه الروايات المائة بعينها وشخصها على تقدير ضعفها بنفسها، وهذه نقطة مهمّة جدّاً في علم الحديث والأصول غالباً ما تتمّ الغفلة عنها كما رأيت. والله العالم.

٢٧٣. كيف يروي الخطباء حديثاً يفهم منه إهانة السيدة الزهراء عليها السلام؟!

السؤال: عندي سؤال أو إشكال أو شبهة في فهم هذا الحديث عن موقف السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، والحديث هو: قال علي عليه السلام: «استأذن أعمى على فاطمة عليها السلام، فحجبته، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لها: لم حجبتيه وهو لا يراك؟ فقالت عليها السلام: إن لم يكن يراني فإنّي أراه، وهو يشمّ الريح، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أشهد أنّك بضعة منّي». والشبهة عندي تكمن في هذا المقطع «إن لم يكن يراني فأنا أراه»، فكيف يمكن أنّ السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، وهي سيدة نساء العالمين، كيف يمكن أن تقع في إغواء رجل أعمى أو يحصل في داخلها شيء، فتتحجّب منه؛ لأنّها تراه، ولا تستطيع أن تمسك نفسها؟ هل هذا يُعقل أن يصدر من مثل امرأة كالسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام؟ هل هي ضعيفة والعياذ بالله إلى هذا الحدّ بأن لا تستطيع أن تمسك نفسها فتتحجّب منه؟ هذا لا يصدر حتى من أيّ امرأة عادية وكأنّ فاطمة الزهراء عليها السلام والعياذ بالله لا تفكّر سوى

بالجنس! أرجو منكم إزالة هذه الشبهة؛ لأنّ هذا الحديث يردّده الكثير من الخطباء على المنابر، لتشجيع النساء على الحجاب، و لا يعلمون أنّهم يسيؤون إلى فاطمة الزهراء عليها السلام ويظهرونها بهذا الضعف، بحيث لا تستطيع أن تمسك نفسها من هذا الرجل الأعمى! فهذا الشيء يحدث فقط في النساء الفاسقات اللواتي لا يفكرن فقط إلا في الجنس. أرجو من سماحتكم إزالة هذه الشبهة.

●١ ـ هذا الحديث بهذه الصيغة غير ثابت تاريخيّاً وسنداً، فقد أورده القاضي النعمان في كتاب (دعائم الإسلام ٢: ٢١٤) مرسلاً، وأورده المحدّث النوري في (مستدرك الوسائل ١٤: ٢٨٩)، نقلاً عن الجعفريات، ولم يثبت كتاب الجعفريات عند جملة من العلماء، كما هو الصحيح، ونقله ابن المغازلي (٤٨٣هـ) في (مناقب علي بن أبي طالب: ٢٨٩ ـ ٢٩٠)، بسنده إلى الجعفريات، وهذا أيضاً يعاني من مشكلة ضعف سند الجعفريات، وذكره مرسلاً فضل الله الراوندي (٥٧١هـ) في كتاب (النوادر: ١١٩).

٢ ـ إنّ الإشكال الذي ذكرتموه لا يبدو لي وارداً، فمن أين علمتم بأنّ مستند السيدة الزهراء هنا هو القضية الجنسيّة؟ فلعلّ نفس الحكم متعلّق بعدم جواز نظر المرأة إلى الرجل مطلقاً بشهوة أو بغير شهوة، فيكون تمنّع السيدة الزهراء عليها السلام التزاماً منها حينئذٍ بالحكم الشرعي المتعلّق بعدم جواز نظر المرأة إلى الرجل مطلقاً بلا ضرورة اشتراط ذلك بكونه عن شهوة أو ريبة، فالحديث يفيد هذا المعنى، ولا يفيد الحرمة في حال الشهوة فقط، ومعه فلا يشتمل على مشكلة متنيّة أو أيّ إهانة للسيدة الزهراء عليها السلام.

٣ ـ ولعلّه لما ذكرناه في النقطة الثانية لم يحكم الفقهاء بمضمون هذا الحديث

بنحو الإلزام، بل أجازوا نظر المرأة ـ بلا شهوة ـ لما هو ظاهرٌ من جسد الرجل عادةً كاليدين وغيرهما، بل حكم آخرون بجواز نظرها بلا شهوة لكلّ جسده عدا العورة، وهذا معناه إمّا أنّهم فهموا موقف السيدة الزهراء هنا بأنّه تمنّع عمّا هو مكروه وليس بحرام، أو أنّ هذا المستوى من الحجب خاصّ بالسيدة الزهراء وأمثالها، ولهذا لم يفتوا بهذا الحكم بشكل عام.

٢٧٤ـ إشكاليّة عدم استجابة دعاء الرسول في حديث الغدير!

السؤال: جاء في الحديث أنّ الرسول أخذ بيد علي فرفعها مع يده، ثم قال: «اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله، ألا وإنّي فرطكم وأنتم واردون عليّ الحوض، حوضي غداً وهو حوض عرضه ما بين بصرى وصنعاء، فيه أقداح من فضة عدد نجوم السماء، ألا وإني سائلكم غداً ماذا صنعتم فيما أشهدت الله به عليكم في يومكم هذا إذا وردتم عليّ حوضي، وماذا صنعتم بالثقلين من بعدي فانظروا كيف تكونون خلفتموني فيهما حين تلقوني؟» قالوا: وما هذان الثقلان يا رسول الله؟ قال: «أما الثقل الأكبر فكتاب الله عز وجل، سبب ممدود من الله ومني في أيديكم، طرفه بيد الله والطرف الآخر بأيديكم، فيه علم ما مضى وما بقي إلى أن تقوم الساعة، وأما الثقل الأصغر فهو حليف القرآن، وهو علي بن أبي طالب وعترته، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض». السؤال: لقد جاء في هذا الحديث النصّ التالي: «اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه»، وهذا دعاء، ودعاء الرسول مستجاب، لكن نلاحظ ـ من خلال السير التاريخي لسيرة الإمام علي عليه السلام ـ خلاف ذلك، فما هو تعليقكم؟

● **أ ـ** مثل هذه الأدعية والوعود موجود في القرآن الكريم أيضاً، قال تعالى:

﴿.. وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠)، لاسيما بناء على تفسير النصر بالنجاح، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمّد: ٧)، وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِين﴾ (غافر: ٦٠)، وقال عزّ وجل: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ (غافر: ٥١) وغير ذلك. مع أنّ بعض رسله قد قتلوا قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران: ١٨٣).

وقد كانت للعلماء تفسيرات هنا وتأويلات لا مجال للإطالة فيها، وإنّما كنت أقصد أنّ مثل هذه الإشكاليّة موجود في النصّ القرآني أيضاً، فلا تفضي في حديث الغدير إلى تضعيفه، فالجواب هناك يمكن أن يكون جواباً هنا.

ب ـ إنّ حديث الغدير يفيد نصر الله لمن ينصر عليّاً، وخذلانه لمن يخذله، وولايته لمن يواليه، ومعاداته لمن يعاديه، ولكنّه لا يفيد تعيين زمان النصرة ولا اختصاصه دائماً بالدنيا أو في نفس حياة أمير المؤمنين عليه السلام، فهناك نصرة في الآخرة أيضاً (والتي هي معيار النصرة والهزيمة الحقيقيّة في الثقافة الدينية) كما تقدّم في الآية المباركة آنفاً من نصرة الله لرسله والمؤمنين يوم يقوم الأشهاد. وهناك أيضاً نصرة في آخر الزمان جاءت في الكثير من النصوص الدينية عند المذاهب كافّة.

كما وليس في الحديث بيان لكيفيّة النصرة، فليس من الضروري أن تكون نصرة حرب، بل قد تكون بالانتقام منهم في الدنيا بابتلائهم بما يكرهون، أو في

طريقة موتهم، أو في خصوصيّات حياتهم وغير ذلك.

وبعبارة أخرى إنّ في الحديث أربعة مفاهيم: النصرة، الخذلان، الولاية، والمعاداة، أمّا الولاية والمعاداة فهي لا تلازم الانتصار الدنيوي دائماً، فالله على الدوام يوالي الصالحين في كلّ زمان ويعادي الكافرين ـ سواء دعا الرسول أم لم يدعُ ـ ومع ذلك لا نجد انتصار الإيمان على الكفر في كلّ زمان. أمّا مفهوم النصرة والخذلان فيمكن أن يكون دنيوياً ويمكن أن يكون أخرويّاً، والعبرة بالعاقبة، فقد يكون دنيويّاً بدولة الحقّ في آخر الزمان، وقد يكون دنيويّاً عبر انتقام شخصي لهذا المعادي أو ذاك ولهذا المتخاذل أو ذاك في حياته، ويمكن أن يكون أخرويّاً كما هو واضح. علماً أنّ الحديث لا يقول بأنّ الله سينصر عليّاً على أعدائه في حياة علي بن أبي طالب نفسه، بل يدعو لنصر من ينصر عليّاً، وخذلان من يخذله، ومن الممكن أن يكون ذلك شخصيّاً، ومن الممكن أن يكون عاماً.

ولعلّ ما يؤيّد تنوّع الأمر كما نقول، ما جاء في الحديث ـ بصرف النظر عن سنده ـ عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: خطبنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أيها الناس، إنّ قدّام منبركم هذا أربعة رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، منهم: أنس بن مالك، والبراء بن عازب الأنصاري، والأشعث بن قيس الكندي، وخالد بن يزيد البجلّي، ثم أقبل بوجهه على أنس بن مالك، فقال: يا أنس، إن كنت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، ثم لم تشهد لي اليوم بالولاية، فلا أماتك الله حتى يبتليك ببرص لا تغطّيه العمامة. وأما أنت يا أشعث، فإن كنت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقول: من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، ثم لم تشهد لي اليوم

بالولاية، فلا أماتك الله حتى يذهب بكريمتيك. وأما أنت يا خالد بن يزيد، إن كنت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، ثم لم تشهد لي اليوم بالولاية، فلا أماتك الله إلا ميتة جاهلية. وأما أنت يا براء بن عازب، إن كنت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، ثم لم تشهد لي اليوم بالولاية، فلا أماتك الله إلا حيث هاجرت منه..» (الشيخ الصدوق، الأمالي: ١٨٤ ـ ١٨٥).

فكأنّ الإمام عليّاً يطبّق ـ والله العالم ـ ما جاء في دعاء الرسول صلى الله عليه وآله يوم غدير خمّ على هؤلاء الصحابة الأربعة، على تقدير عدم شهادتهم، بمثل هذه البلايا وألوان الانتقام الإلهي، فلا ضرورة لفهم الخذلان والمعاداة بمعنى النصرة في الحرب وحصول الولاية الفعلية لعليّ في حياته عليه السلام.

٢٧٥. ما صحّة حديث: «نحن حجج الله، وفاطمة حجّة الله علينا»؟ وما معناه؟

◄ السؤال: جاء عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام أنّه قال: «نحن حجج الله على خلقه، وجدّتنا فاطمة عليها السلام حجّة الله علينا»، ما مدى صحّة سند الحديث؟ وإذا كان الحديث صحيحاً فما معنى فاطمة حجّة على الأئمّة؟ وما هي كيفية تبيين هذه الحجّة على الأئمّة عليهم السلام؟

● بحثتُ عن هذا الحديث، وليس له وجود حسب الظاهر إلا في كتاب (أطيب البيان في تفسير القرآن ١٣: ٢٢٦)، وهو للسيد عبد الحسين الإصفهاني، المعروف بطيّب، والمتوفى عام ١٤١٢هـ، أي قبل حوالي العشرين عاماً فقط،

وليس لهذا الحديث وجود أساساً في أيّ مصدر حديثي أو تاريخي شيعي أو سنّي على الإطلاق فيما رأيت، ولا أدري من أيّ مصدر عثر عليه السيد الإصفهاني رحمه الله، وحتى الذين وظّفوا هذا الحديث وذكروه في كتبهم لم أجد أحداً نسبه لغير السيد الإصفهاني هذا، فالحديث مجهول المصدر تماماً، ولا مصدر ولا سند له على الإطلاق، فمن غير الواضح ما ذكره بعض المعاصرين حفظه الله (الإمامة الإلهيّة ١: ٢٥٩) من كونه متواتراً بحسب المعنى، نعم الجملة الأولى منه يمكن ادّعاء ذلك فيها، وهي قوله: «نحن حجج الله على خلقه»؛ لتردّد مضمونها في نصوص كثيرة وبألسنة مختلفة.

وأمّا معنى هذا الحديث، فقد ذكر فيه المعاصرون تفاسير، إذ ليس للسابقين كلامٌ فيه أساساً، وممّا ذكر في ذلك:

التفسير الأوّل: ما نُقل عن أستاذنا الشيخ الوحيد الخراساني حفظه الله تعالى، من أنّه يذهب إلى تعلّق قلوب أهل البيت بفاطمة سلام الله عليها، وأنّ الحجيّة هنا ناتجة عن اتصال روحي غيبي دائم بها من قبلهم عليهم السلام.

وهذا التفسير معقول ومنسجم مع نفسه، غير أنّه يحتاج إلى دليل ومزيد دراسة، بحيث يثبت لنا الاتصال الروحي الدائم بوصفه ظاهرة وجوديّة قائمة فعلاً وتُحقّق مفهوم الحجيّة. وأنّ كلمة (الحجّة) يفهم منها ـ لغةً وعرفاً ـ هذا المعنى.

التفسير الثاني: ما ألمح إليه آخرون (الإمامة الإلهية ٢ ـ ٣: ٥١٧)، من أنّ المراد هو أنّ السيدة فاطمة عليها السلام هي التي كانت تعلّمهم ـ ولو عبر مثل مصحف فاطمة وأمثال ذلك ـ وأنّهم أخذوا علومهم منها.

وهذا التفسير ممكن أيضاً في حدّ نفسه، بمعنى أنّه من الممكن أن يراد بالحجيّة

أنّها واسطة في تعليم أهل البيت من خلال مصحفها وغير ذلك، ولكنّ هذا المفهوم يحتاج لمزيد توضيح، وذلك أنّه غير خاصّ بالسيدة الزهراء عليها السلام حتى يوحي لنا الحديث بخصوصيّتها على أهل البيت سلام الله عليهم، فكلّ إمام سابق هو حجّة على اللاحقّ، لأنّه أخذ علومه منه، حيث ورد في النصوص أنّهم أخذوا علومهم كابراً عن كابر، بل إنّ الحجيّة هنا أقرب (للجامعة) وللنبي ولعليّ منها لفاطمة عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام. و (الجامعة) حسب النصوص الواردة، تفيد أنّها تجمع الحلال والحرام وكلّ ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، وهذا معناه أنّها (الجامعة) كانت مرجعاً لهم عليهم السلام، فلماذا اختار النصّ السيدة الزهراء عليها السلام ليوحي بحجيّتها على أهل البيت؟!

أعتقد أنّ النص يريد أن يحكي عن أمر أكثر خصوصيّة صارت به الزهراء حجّة على أولادها جميعاً، ولعلّه هو العلم بالغيب والمستقبل، تماماً كالجفر، حيث ورد في مصحف فاطمة أنّه «ليس فيه من حلال ولا حرام ولكن فيه علم ما يكون»، و «إنّ فاطمة عليها السلام مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله خمسة وسبعين يوماً، وكان دخَلَها حزن شديد على أبيها، فكان جبرئيل عليه السلام يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها، ويطيّب نفسها، ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذرّيّتها، وكان عليّ عليه السلام يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة عليها السلام».

ولهذا أجاب السيد الخوئي عن ما هو مصحف فاطمة بالقول: «المراد بمصحف فاطمة ما ورد في الروايات المعتبرة في الكافي أنّ ملكاً من الملائكة كان ينزل على الزهراء عليها السلام بعد وفاة أبيها، ويسلّيها ويحدّثها بما يكون من الأمور، وكان علي عليه السلام يكتب ذلك الحديث، فسمّي ما كتب مصحف

فاطمة عليها السلام، فهو ليس قرآناً كما توهّم، ولا كتاباً مشتملاً على الأحكام، فإنّ هذا التوهّم مخالف للنصوص. ولا غرابة في حديث الملائكة مع الزهراء..» (صراط النجاة ٣: ٤٤١).

وعليه، فإذا أريد كون فاطمة حجّة بهذا المعنى، فهنا لابدّ من فرض أنّ أهل البيت ليس لهم سبيل للعلم بالغيب إلا أوراق هذا المصحف التي تحكي عن قضايا الغيب والمستقبل، وأصحاب هذا التفسير من الذين يقولون بأنّ أهل البيت عليهم السلام خلقوا قبل العالم وأنّهم يعلمون ما كان وما يكون وما هو كائن منذ أن خلقوا ومنذ أن كانوا أجنّةً في بطون أمّهاتهم، بل قبل ذلك، فأيّ ربط لمصحف فاطمة (الذي نزل ليسلّي فاطمة ويؤنسها، وذلك عام ١١هـ) بعلومهم حتى يكون حجّةً بحيث يحتجّ الله عليهم به؟!

إنّ الأمر يحتاج ـ على مباني القائلين بهذا التفسير ـ إلى تخريج واضح ومنطقي، يرتفع به مثل هذا الإشكال النقضي رفعاً علميّاً. فتفسير الشيخ الوحيد الخراساني أكثر انسجاماً مع أصول العقيدة عند هؤلاء من مثل هذا التفسير.

هذا، وقد أفاض بعض المعاصرين (الأسرار الفاطمية: ٦٩ ـ ٨٥) في تفسير هذا الحديث بوجوه لم أجدها مقنعةً أو مبرهنة بدليل واضح بالنسبة لي، ولعلّ القصور من عندي وفي فهمي.

يضاف إلى ذلك كلّه أنّ صحّة مضمون الحديث ـ سواء فسّر بالتفسير الأوّل أم بالثاني أم بغيرهما ـ لا تساوق صحّة صدوره؛ لأنّ صحّة المضمون أعمّ، كما حقّق ذلك في محلّه من علم أصول الفقه وعلم الحديث والدراية، فليراجع، ونحن هنا نبحث في صدور هذا الحديث بهذا التركيب (المحتوي على مفهوم الحجيّة، لا أيّ مفهوم آخر، فتأمّل جيداً ليتضح لك خصوصيّة مفهوم الحجيّة)

لا في صحّة هذا المضمون، والله العالم.

٢٧٦. كيف يمكن التصديق بالأحاديث التي تحكي عن آثار تكوينية للأفعال مع أنّها لا تطابق الواقع؟!

السؤال: هناك أحاديث كثيرة مثل (بالمعنى): من تصدّق يطول عمره واذا انتشر الزنى انتشرت الزلازل، وزيارة الأرحام تطيل العمر وغير ذلك، فما مدى صحّة سند هذه الأحاديث؟ وهل يمكن ان نفهم من الربط أنّه ربط تكويني مثل السمّ له أثر تكويني، سواء علم المتناول له أم لم يعلم؟ وما هو ذنب الذي يتناول اللحم الحرام وهو جاهل بحرمته ولكنّ آثار الحرمة تحاصر قلبه وتمنع دعاءه من الاستجابة؟ ثم كيف نفسّر حالة أخوين أحدهما ملتزمٌ دينيّاً والآخر بعيد عن التديّن ويرتكب جميع المعاصي، ولكنّ الثاني أطول عمراً وأكثر رزقاً من الآخر؟

● **أولاً**: هذه الأحاديث كثيرة جدّاً، وموجودة عند مذاهب المسلمين المتعدّدة، وفي مختلف أنواع المصادر الحديثية على درجاتها، وبعضها صحيح، بل قد نجد فيها تواتراً إجماليّاً، فلابدّ من النظر في وجود مشكلة متنيّة ومضمونيّة فيها، فإن سلمت من المشاكل المتنية أمكن قبولها في الجملة.

ثانياً: إنّ نظام هذا العالم المادي ـ كما كشف ذلك الفلاسفة من قبل ـ هو نظام تزاحمات وصراع أضداد، وولادة الأضداد من الأضداد كما يقول جلال الدين الرومي، وهذا ما تثبته العلوم كلّها، وتخبرنا به الحياة اليومية أيضاً، فكأنّ هذا العالم كمٌّ هائل من الأشياء التي تتنافس على أن تكون هي الموجودة والفاعلة، ومن الصعب اجتماعها كلّها، لهذا فعندما نقول بأنّ (أ) تحقّق (ب)، فهذا يعني أنّني أقول بأنها توجده إذا لم يكن هناك مانع مزاحم لصالح عدم (ب) وهو

(ج)، فدائماً هذا العالم في حالة صراع بين الأشياء، كما هي المصارعات في حياتنا الاجتماعيّة والفردية، وهذه ليست فكرة ماركسيّة أو هيجليّة كما يتصوّر بعضنا، إنّها فكرة ضاربة في أعماق الثقافة الفلسفيّة والعرفانية عند المسلمين أيضاً.

إذن، فكلّ إنتاج لشيء من شيء مستبطِنٌ لافتراض عدم وجود مانع من هذا الإنتاج، ولهذا بُنيت العلّة التامّة في الفلسفة على افتراض انعدام المانع، فأنت تقول: النار تحرق الورقة، وهذا يستبطن ثلاثة معطيات:

١ ـ وجود النار (المقتضي).

٢ ـ حصول شرط الإحراق كالاتصال والاحتكاك مثلاً (الشرط).

٣ ـ (انعدام المانع)، وهو مثلاً رطوبة الورقة التي قد تمنع من احتراقها أو وجود مادّة مضادّة فيها تحول دون احتراقها.

فنحن دائماً في العلّيّات والأسباب نفترض ضمناً أنّ هناك تجاوزاً للمانع، ولهذا يقول بعض الفلاسفة والعرفاء بأنّ العالم الأخروي لا يقوم على نظام التمانع والتزاحم، بل هو عالم من نوع آخر، ولهذا يحصل فيه ما يشتهيه الكلّ ولو بدا متعارضاً، لأنّه لا يقوم على المنع، بل يقوم على الجمع، وهذا موضوع طويل يخضع لنقاش في محلّه.

حسناً، إذا أخذنا هذه الفكرة تصبح هذه النصوص دالّة على المعنى الذي نقول، فهذه النصوص مثل فعل الأطبّاء ومختصّي التغذية وغيرهم، إنّهم كلّ يوم يقولون لنا بأنّ تناول الكميّة المعيّنة من الماء مفيد للكُلية وللجهاز الهضمي ولغير ذلك، لكن مع ذلك نجد شخصين يفعلان الفعل نفسه، لكنّ أحدهما يصاب في كُليته والثاني لا يصاب! لماذا؟ لأنّ الماء ليس هو الشيء الوحيد في الحياة التي يؤثر في سلامة الكُلية، بل هناك تنافس دائم بين المؤثرات بحيث يصبح كلّ مؤثر

فاعلاً فيما يؤثر فيه، ومانعاً عن تأثير مضادّه.

إنّ هذه النصوص تريد أن تقول بأنّ هذه الأفعال أو المأكولات أو الظواهر الاجتماعية أو الفردية هي سبب لهذه النتائج، وهذا يستبطن افتراض عدم المانع أو المنافس، وهو وجود عناصر تحول دون تحقّق هذا الشيء. إنّ عدم ذكر هذه النصوص هذه الموانع لا يعني أنّها أغفلتها، بل يعني أنّها سارت على النسق الطبيعي في بيان الأسباب والمسبّبات مفترضةً أنّنا نعرف أنّ القضية ستكون كذلك لولا المانع، فالله أخبرنا في كتابه بأنّ العذاب ينزل عند تكذيب الأنبياء، لكنّه في الوقت نفسه أخبرنا بأنّه لو كان النبي موجوداً في تلك القرية فإنّ العذاب لن ينزل على من يستحقّ نزول العذاب، فوجود النبيّ مانعُ نزول العذاب على من يستحقّه، وهكذا الحال في التوبة فهي تمنع تأثير الذنب في بعض المساحات على الأقلّ.

وهذا كلّه يمكن اختصاره بالقول: إنّ هذه الأحاديث تبيّن المقتضي لا العلّة التامّة، وهي الفكرة التي يمكن أن نستوحيها من كلمات بعض العلماء أيضاً.

ثالثاً: إنّ ظاهر أكثر هذه النصوص هو الربط التكويني بين الأفعال والنتائج، بل في بعض الروايات حديثٌ عن الربط التكويني بين كلّ الظواهر الكونية الضارّة والمؤذية للإنسان وبين الفعل الإنساني، إنّني الآن غير قادر على فهم هذا الربط؛ لأنّ معلوماتي محدودة، لكنّي أقدر على فهم بعض جوانبه أحياناً، فأقول: إنّ شيوع الزنا يفضي إلى تفكّك الأسرة تكوينياً، وهذا شيء ربما لم يكن الإنسان سابقاً لينتبه إليه قبل تطوّر العلوم الإنسانيّة وظهور تجارب واقعيّة. لكن لا أستطيع معرفة الربط بين المعاصي والزلازل، هذا شيء لا يقع في حدود معلوماتي المتواضعة كإنسان اليوم، ومن ثم فلست قادراً على تفسيره عقلانيّاً

وعلميّاً، ومع ذلك لا أقدر أن أنفي العلاقة بين الأمرين بطريقة غير مباشرة، فإذا جاء النصّ الديني ـ بشكل حاسم وقطعي ـ في الربط بين المعاصي والزلازل، فإنّني من موقع التسليم لله ورسوله أقول بأنّ الأمور كذلك، دون أن أملك تفسيراً واضحاً لكلّ زوايا الارتباطات هذه، وهذا شيء لا يضرّ هنا، إذ ما أكثر ما نقول: يوجد سبب في الماء أدّى إلى الظاهرة الفلانية، لكن مع ذلك نكون عاجزين عن كشف هويّة هذا السبب، وشبكة علاقته بالظاهرة الحادثة.

رابعاً: في بعض الأحيان يكون الربط بين الفعل والأثر التكويني ربطاً علميّاً، ومعنى ذلك أنّ آثار الأفعال تنقسم إلى قسمين: آثار واقعيّة، وآثار علميّة، والمقصود بهذا التقسيم الذي يوجد شبيهٌ له في الفقه الإسلامي، ولو في غير موضع بحثنا، هو أنّ بعض الأفعال تترك أثراً، سواء كان الإنسان عالماً بالأمور أم لا، قاصداً أم لا، فعندما أُطلق النار وأنا أقوم بالصيد فتنطلق الطلقة باتجاه شخصٍ ما خطأً، فإنّ موته محتّم، سواء كنت قاصداً أم غير قاصد، وسواء كنت عالماً بوجوده أم غير عالم، وهكذا عندما أتناول السمّ وأنا أظنّه ملحاً، فإنّ النتيجة التكوينية لا ترتبط بمقدار معلوماتي بالموضوع؛ لأنّ العلاقة تكوينية بين الفعل ونتائجه، وهذا ما نسمّيه بالآثار الواقعيّة للفعل.

لكن في بعض الأحيان تكون العلاقة التكوينية مرتبطةً أيضاً بقصد الفاعل وعلمه، فقساوة القلب مرتبطة ـ عادةً ـ بصدور المعاصي والجرائم منّي عالماً بأنها معصية، أمّا لو كنت أصلّي بالطريقة الفلانية معتقداً ـ عن جهل وقصور لا عن تقصير ـ بأنّ هذا هو ما أراده الله، فإنّ الأثر النفسي لا يترتّب عليّ، بل قد يترتّب أثرٌ حسن، رغم حرمة الفعل نفسه، وهنا يسمّي العلماء الفلاسفة والأصوليّون هذه الظاهرة بحالة القُبح الفعلي والحُسن الفاعلي، فمن جهة الفعل أكون قد

قمت بأمرٍ غير حسن، لكن من جهة الفاعل أكون قد قمت بأمرٍ حسن، وهو القيام بها أعتقد أنّه يرضي الله سبحانه وتعالى، وبأنّه أمرٌ صحيح.

إنّ الكثير من النتائج النفسيّة ترتبط بالحُسن والقبح الفاعلي لا الفعلي فقط، وإن كان بعضها يرتبط بالفعل نفسه بصرف النظر عن الفاعل وقصوده.

وهنا يجب أن نعرف أنّ هذه النصوص التي نتكلّم عنها هنا، هل ترتبط بالفعل نفسه أم بالفعل مع ملاحظة الفاعل وقصده ونيّته وحالته ومديات علمه؟ وهذا ما يحتاج لدراسة مجمل هذه النصوص، لتكوين مجموعات حديثية منها، والقيام بإجراء مقارنات ومقاربات بينها، بغية الخروج بنظرية كاملة في هذا السياق، بدل تلقّيها بطريقة فوضوية وعفويّة.

كما أنّ كلّ ما قلناه لا يفرض تصحيح كلّ هذه الروايات، بل لابدّ ـ بعد هذا كلّه ـ من الغربلة التفصيلية بممارسة نقد متني وسندي على كلّ رواية رواية من هذه الروايات؛ بغية الخروج باستنتاج نهائي منها.

خامساً: تعدّ مسألة الفوارق بين الناس في الظروف المساعدة، قضيّة من أعقد مغاليق البحث الفلسفي والكلامي عند المسلمين وسائر الأديان والمذاهب، وهي ترتبط بالشرور في العالم، لماذا خُلق زيد في موضع أن يكون غنيّاً فأنفق المال في الخير، فحصل على ثواب، فيما حرم عمرو من المال فخسر ثواب النفقة؟ ولماذا وُلد زيد في أسرة متديّنة أو راقية أخلاقيّاً فتوفّرت له ظروف التديّن والرقيّ الأخلاقي، فيما حكمت ولادة عمرو عليه بأن يكون في مناخ أسرة متخلّفة رجعيّة فاسقة خارجة عن حدود الأخلاق والدين والقيم؟ ولماذا يدخل ذاك الجنّة ويذهب هذا بائساً إلى النار؟ لماذا المآسي والزلازل والبراكين والأمراض والشرور في هذا العالم؟ ولماذا كان الشيطان أساساً؟

إنّ هذا النوع من الأسئلة ربما يبلغ الآلاف، وهي قضية بالغة التعقيد، وقد اتخذت مواقف متناقضة منها عبر التاريخ، وما تزال تحيّر الباحثين، حتى أنّ الفكر الغربي ودراسات علم الكلام الجديد وفلسفة الدين في الغرب ما تزال تتناول هذه القضية باهتمام كبير إلى يومنا هذا، منذ ترتوليان (٢٣٠م)، وأوريجين (٢٥٤م) مروراً بالقدّيس أغسطين (٤٣٠م)، وتوما الأكويني (١٢٧٤م)، ومارتن لوثر (١٥٤٦م)، وصولاً إلى فلاسفة الدين المتأخّرين مثل شلايرماخر وبلانتينجا وجون هيغ وغيرهم، فضلاً عن كبار فلاسفة الإسلام ومتكلّميه، مثل ابن سينا، ونصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي، وفخر الدين الرازي، وصدر الدين الشيرازي، وصولاً إلى العلامة الطباطبائي والشيخ المطهري وغيرهم.. وهي من الأسئلة الراجعة برمّتها إلى فلسفة الخلقة، ولماذا خلقنا؟ ولماذا كان ما كان كما كان ولم يكن غيره؟ و..

لست هنا في معرض بحث هذا الموضوع المعقّد، لكن ما أريده هو أنّ سؤالكم عن (ما ذنب هذا الشخص أن تناول هذا الطعام فأثّر على قلبه مثلاً؟) ليس شيئاً جديداً سوى أنّه واحدٌ من آلاف أسئلة قضيّة الشرور في العالم، ومن ثم فلا يبرّر لنا هذا السؤال الإطاحة بهذه الأحاديث؛ لأنّه لو برّر ذلك لبرّر الإطاحة بالكثير من نصوص القرآن الكريم وبقضايا دينية كثيرة! فأيّ جواب يختاره الباحثون في قضية الشرور يصلح جواباً هنا على سؤالكم، وأيّ عجزٍ في الإجابة هناك يمتدّ للجواب عن سؤالكم.

ما أريد التركيز عليه هو أنّ هذا السؤال ليس خاصّاً بموضوع البحث هنا، بل هو من الأسئلة الدينية والفلسفيّة الكبرى والعامّة.

٢٧٧. ما الفرق بين البعل والزوج في القرآن الكريم؟

السؤال: لاحظت في القرآن الكريم ذكر لفظتين هما: الزوج والبعل، فما الفرق بينهما؟

● المعروف بين اللغويين أنّ البعل والزوج مترادفان، وهذا ما نصّوا عليه في مواضع كثيرة، لكنّ بعض المتأخّرين من اللغويين حاول التمييز، فجعل الفرق بين البعل والزوج في أنّ الرجل لا يكون بعلاً للمرأة حتى يدخل بها، وذلك أنّ البعال هو النكاح والملاعبة. ولكنّ هذا التمييز غير صحيح أو على الأقل لا دليل من قدامى اللغويين عليه، فكما يحتمل أنّ البعال أطلق على الملاعبة والنكاح نتيجة لمعنى مباشر له، ومنه اشتقّ لفظ البعل، كذلك يحتمل أنّ البعل بمعنى الزوج، وعبّر بالبعال عن الملاعبة؛ لأنّ الملاعبة فعلُ الزوج، فيكون الأصل اللغوي هو الزواج أيضاً.

ونحن لو تأمّلنا الجذر اللغوي لكلمة بعل، فسوف نرى أنّها ترجع إلى ثلاثة أصول، قال ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة ١: ٢٦٤ ـ ٢٦٥): «بعل: الباء والعين واللام أصول ثلاثة، فالأوّل الصاحب يقال للزوج بعل. وكانوا يسمّون بعض الأصنام بعلاً. ومن ذلك البعال وهو ملاعبة الرجل أهله. وفي الحديث في أيام التشريق إنها أيام التشريق إنها أيام أكل وشرب وبعال.. والأصل الثاني جنسٌ من الحيرة والدهش يقال: بعل الرجل إذا دهش. ولعلّ من هذا قولهم: امرأة بعلة إذا كانت لا تحسن لبس الثياب. والأصل الثالث البعل من الأرض المرتفعة التي لا يصيبها المطر في السنة إلا مرّة واحدة. ومما يحمل على هذا الباب الثالث البعل وهو ما شرب بعروقه من الأرض من غير سقي سماء»، ويمكن مراجعة المصطفوي في (التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١: ٣٠٢) أيضاً.

وقال الفراهيدي في (العين ٢: ١٤٩): «بعل: البعل: الزوج. يقال: بعل يبعل بعلاً وبعولة فهو بعل مستبعل، وامرأة مستبعل، إذا كانت تحظى عند زوجها، والرجل يتعرّس لامرأته يطلب الحظوة عندها. والمرأة تتبعّل لزوجها إذا كانت مطيعةً له. والبعل: أرض مرتفعة لا يصيبها مطر إلا مرّة في السنة».

وهذا يعني أنّ خصوصيّة البعل بمعنى الزوج تكمن في المصاحبة أو في الاستعلاء، ولو راجعنا النصوص القرآنية، سنرى الآيات التالية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا**﴾ (النساء: ١٢٨)، وهذا يحتمل الإشارة إلى ولاية الزوج وعلوّه، لكنّ الأقرب الإشارة إلى المصاحبة، بمعنى أنّ هذا الذي يفترض أن يكون مصاحباً لها، إذا وجدت خلاف صحبته الطبيعية من النشوز أو الإعراض، فالطريق هو الصلح الذي يعيد الأمور إلى ما يفترض أن تكون عليه الحالة الطبيعية للمصاحبة.

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (النور: ٣١)، وهذه الآية تحتمل أخذ عنصر العلوّ والولاية، كما تحتمل أخذ عنصر المصاحبة، فكأنّ ابن هذا الصاحب هو ابني وأبوه هو أبي

وهكذا.

٣ ـ قوله عزّ من قائل: ﴿وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِّ رَحْمَةُ اللهِّ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ (هود: ٧١ ـ ٧٣)، ومن القريب أن يكون الاستخدام هنا بقصد بيان الصحبة، فكأنّها تريد القول: إنّ هذا الرجل الذي صاحبته كلّ هذا العمر لم أنجب منه ولداً، أفتراني أنجبه منه الآن؟! وكأنّ طول الصحبة هذه من مقتضيات الإنجاب بحسب العادة. ويمكن هنا أن تكون إشارة إلى الملاعبة، بمعنى أنّ هذا الرجل الذي بيني وبينه بعولة ونكاح وملاعبة لم أنجب منه طيلة هذه المدّة فكيف أنجب الآن؟!

٤ ـ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ اللهَّ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الصافات: ١٢٣ ـ ١٢٦)، والبعل هنا يراد به كما يظهر المعبود الذي استبدلوه بالله تعالى، وقال عنه المفسّرون واللغويّون بأنّه صنم، وربما يكونه اسماً لهذا الصنم، أو أنّه أريد الإشارة إلى كونه مثلهم من مثليّة المصاحبة المأخوذة في الجذر اللغوي للكلمة، فلا يستحقّ العبادة ما دام مخلوقاً مثلهم.

والنتيجة هي أنّ الاستخدامات القرآنية للبعل تقترب كثيراً من مفهوم المصاحبة والتساوي والمماثلة، وأحياناً من مفهوم الولاية والاستعلاء، والله العالم.

٢٧٨. ما هو اللمم الوارد في القرآن الكريم؟ وهل معناه جواز ما هو أدنى من الزنا؟

السؤال: جاء في قوله تعالى: ﴿وَللهِّ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ

الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم: ٣١ ـ ٣٢)، وحينما اطّلعت على بعض الآراء وجدتها تقول بأنّ أغلب الفقهاء يقولون بأنّ اللمم هو كلّ شيء دون الزنى، فما هو اللمم وفق حقيقة ما جاءت به الشريعة؟ وهل يعني ذلك أنّ ما هو أقلّ من الزنا سيكون مغفوراً معفوّاً عنه؟

● اللمم من اللمّ وهو جمع الشيء، ويطلق أيضاً على الاقتراب منه، والمرجعيّة هنا ليس كلمات الفقهاء والمفسّرين، وإنّما اللغة وسياقات النصّ القرآني، حيث يقال: لمُ الشيطان أي مسُّه للإنسان واقترابه منه، من هنا وجدنا من فسّر الآية بالصغائر، لكونها تعدّ اقتراباً من الفواحش، ووجدنا من فسّرها بما يصدر من الإنسان بين الفينة والأخرى من سقطاتٍ وهفوات، كونه غير معصوم؛ لأنّ ذلك يصدق عليه أنّه اقترابٌ من الفواحش.

والعبرة هنا بالاستثناء (إلا اللمم)، فإنه إذا كان استثناءً منقطعاً أمكن تفسير الآية بمثل هذه التفاسير، وإذا كان استثناءً متصلاً صار اللمم جزءاً من الفواحش والكبائر.

وأما تفسير اللمم بأنّه الزنا أو أنّه كلّ شيء غير الزنا، فهي اجتهادات لا تستند إلى اللغة؛ لأنّ الزنا أو غيره لا يطلق عليهما بالخصوص أنّهما لممٌ في لغة العرب.

ولعلّه يمكن تفسير الآية الكريمة بأن نرجعها إلى النازل، بمعنى نقول: ألمّ به المرض أي نزل به، فكأنّها تريد أن تقول بأنّ هؤلاء يجتنبون الكبائر والفواحش لكنهم لا يجتنبون في العادة ما ينزل بهم من معاصي نتيجة بعض الظروف التي تجعلهم يقتربون من الفاحشة؛ لأنّهم غير معصومين، فقد ينظر نظر شهوةٍ في

وضعٍ ما نتيجة ضغط معيّن، لكنّ عادته اجتناب هذه المعاصي، وقد يرتكب الغيبة في حقّ إنسانٍ نتيجة انجرافه مع جوّ اجتماعي معيّن تكثر فيه الغيبة، لكنّه لا يقيم على معصيته بل يفارقها، فهذا المعنى ربما يكون قريباً لغويّاً أيضاً في تفسير الآية الكريمة، ومنسجماً كذلك مع الروح القرآنيّة ومع واقع التجربة البشرية.

ونستنتج منه أنّ الحرام كلّه حرام، لكنّ الآية تريد أن تشرح واقع تجربة الإنسان المؤمن وتتفهّم وضعه وحاله من حيث إنّه يترك الفواحش، لكنّه قد يقع في اللمم، من حيث لا يريد، فيسقط أمام ضغط الشيطان، ويبدو أنّ الله يشير في هذه الآية الكريمة إلى أنّ مثل هذه السقطات العابرة يمكن أن ينظر اليها الله بروح الرحمة مادام الإنسان متجنّباً للفواحش والكبائر وعازماً ومستمرّاً في تركها، لا بمعنى أنّه يجوز لنا فعل الحرام بين الفينة والأخرى، بل بمعنى أنّه لو صدر نتيجة وضعٍ ما فإنّ الله يمكن أن يتخطّاه ويغفره، فهذا أشبه شيء بما يقال في القانون الجنائي من ارتكاب الجناية عن سبق إصرار وترصّد أو ارتكابها دون ذلك.

٢٧٩. ما هو الموقف من الحديث النبوي الذي يدعو للإكثار من سبّ أهل البدع؟

السؤال: ما معنى أنّ الحديث معتبر؟ وهل الحديث المعتبر حجّة وأساس للعمل؟ وبناءً عليه هل حديث الإكثار من سبّ أهل البدع صحيح سنداً ومتناً؟ وما هو تفسيره؟ وكيف نطبّقه؟

● **أولاً**: الحديث المعتبر هو الحديث الذي يتمتع بكلّ الشروط العلميّة والشرعية اللازمة لجعله أساساً في العمل وترتيب النتائج العلميّة والعمليّة عليه،

والعلماء يختلفون في الشروط التي يلزم توفّرها في صيرورة الحديث معتبراً، فمنهم من يرى وثاقة سلسلة الرواة المتصلة بالمعصوم، ومنهم من يرى غير ذلك.

وما يبدو لي شخصيّاً ـ من خلال البحوث الأصوليّة في هذا المجال ـ هو أنّ الحديث لا يكون حجةً ولا معتبراً إلا إذا أفاد اليقين بالصدور أو الاطمئنان بذلك، إمّا لتواتره أو تكاثر طرقه أو تلاشي احتمال وضعه والخطأ فيه، بطريقة تجعل الاحتمال المعاكس قليلاً للغاية ونادراً، فلا حجيّة لأخبار الآحاد الظنيّة والله العالم.

ثانياً: أمّا الحديث الذي أشرتم إليه، فهو مرويّ عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، حيث ينقله لنا داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم؛ كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلّمون من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة» (الكافي ٢: ٣٧٥).

وهذا الحديث صحيح السند وفقاً لقواعد تصحيح الحديث، لكنّه عندي غير معتبر؛ لعدم إمكان تحصيل الاطمئنان بصدوره، بل غايته الظنّ؛ لكونه لا يحظى إلا بسندٍ واحد وله طريق واحد، وقد تفرّد بنقله الشيخ الكليني في الكافي، ولم ينقله أحد من القدماء غيره لا بطريقٍ جديد ولا حتى عنه!!، ولو أنّك تأمّلت لا تجد لهذا الحديث ذكراً يُذكر في كتب العلماء والمحدّثين والفقهاء والمفسّرين حتى القرن العاشر الهجري، وليس هناك ما يدعمه ويؤيّده ليرفع احتمال صدوره، وهذا هو العمدة عندي في مناقشة الحديث، وما سيأتي مؤيّد له، إن لم نقل بأنّه

يواجه شبهة معارضة الثقافة القرآنيّة.

ثالثاً: أمّا الذين يقولون بحجيّة الخبر الآحاديّ الظنّي فهذا الحديث صحيحٌ عندهم، وهم الذين يطالبون بتفسير الحديث وتطبيقه عمليّاً، وهناك من يثير مناقشات متنيّة بوجه هذا الحديث، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: إنّ هذا الحديث يحتوي على الأمر بالإكثار من سبّ أهل البدع ليسقطوا من أعين الناس، وهذا معناه أنّه يطالب بالسبّ العلنيّ ما لم تكن تقيّة.

الجهة الثانية: إنّه يأمر بمباهتتهم، وهذا النص يحتمل معنيين: أحدهما من البهتان بمعنى التقوّل عليهم بما لم يقولوه والكذب والافتراء على لسان أهل البدع كي يسقطوا من أعين الناس، وثانيهما من المباهتة (وهو الذي ذهب إليه الفيض الكاشاني في الوافي ١: ٢٤٥، والعلامة المجلسي في بحار الأنوار ٧١: ٢٠٤، والسيد جعفر مرتضى في كتاب أفلا تذكرون: ١٠، وغيرهم) أي المجادلة والتسكيت، بمعنى إفحامهم وصدّهم بما يوجب تحيّرهم، ومهاجمتهم فكرياً بطريقة تسقطهم وتسقط فكرهم.

أمّا الجهة الأولى، فقد قال القرآن الكريم: ﴿**لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللهُ سَمِيعًا عَلِيمًا**﴾ (النساء: ١٤٨)، فالله لا يحبّ الجهر بالسوء من القول إلا في حالة الظلم، وهذا متعلّق بالسبّ الذي هو جهرٌ بالسوء من القول، ما لم نلتزم بالتخصيص.

وأمّا الجهة الثانية، فيقول سبحانه وتعالى: ﴿**وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (المائدة: ٢)، وقال سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ**

شَنَآَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَّ إِنَّ اللهَّ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٨)، وهذا المنطق القرآني مخالف لثقافة البهتان الواردة في الحديث، بناءً على تفسير (باهتوهم) بمعنى البهتان والافتراء والتقوّل عليهم.

رابعاً: ويؤيّد هذا كلّه، وجود نصوص كثيرة تتحدّث عن أخلاقيّات المؤمن، وصفات النبي وأهل بيته عليهم السلام، وهي تشير إلى عدم معروفيّتهم بمثل هذا السبيل (سبيل الجهر بالسبّ)، رغم كثرة البدع التي ظهرت في القرون الإسلاميّة الأولى وفقاً لفهم المشهور، ففي الحديث عن مالك بن أنس جاء يصف الإمام الصادق عليه السلام: «ما رأت عيني أفضل من جعفر بن محمد فضلاً وعلماً وورعاً، وكان لا يخلو من إحدى ثلاث خصال: إما صائماً، وإما قائماً، وإما ذاكراً، وكان من عظماء البلاد وأكابر الزهاد الذين يخشون ربهم، وكان كثير الحديث طيّب المجالسة كثير الفوائد، فإذا قال: قال رسول الله، اخضرّ مرّة واصفرّ أخرى. حتى لينكره من لا يعرفه، ويقال: الإمام الصادق، والعلم الناطق، بالمكرمات سابق، وباب السيئات راتق، وباب الحسنات فاتق. لم يكن غياباً، ولا سبّابا، ولا صخاباً، ولا طماعاً، ولا خدّاعاً، ولا نمّاماً، ولا ذمّاماً، ولا أكولاً، ولا عجولاً، ولا ملولاً، ولا مكثاراً، ولا ثرثاراً، ولا مهذاراً، ولا طعّاناً، ولا لعّاناً، ولا همّازاً، ولا لمّازاً، ولا كنّازاً» (مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٩٦).

وجاء في نهج البلاغة عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال ـ وقد سمع قوماً من أصحابه يسبّون أهل الشام أيّام حربهم بصفّين ـ: «إنّي أكره لكم أن تكونوا سبّابين، ولكنّكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم، كان أصوب في القول وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبّكم إيّاهم: اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم حتى يعرف الحقّ من جهله، ويرعوي عن

الغيّ والعدوان من لهج به» (نهج البلاغة ٢: ١٨٦). وقد ذكر السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب في تحقيقه لمصادر أحاديث نهج البلاغة بعد نقله هذا الحديث ما يلي: (سمع أمير المؤمنين عليه السلام حجر بن عدي وعمرو بن الحمق الخزاعي يشتمان أهل الشام فدعاهما ونهاهما عن ذلك فقالا: يا أمير المؤمنين، ألسنا محقّين قال: «بلى»، قال: أوليسوا مبطلين، قال: «بلى»، قالا: فلم منعتنا من شتمهم، قال: «إنّي أكره أن تكونوا سبّابين..». روى ذلك قبل الرضي وبعده جماعة من أهل النقل كأبي حنيفة الدينوري في (الأخبار الطوال) ص ١٥٥، ونصر بن مزاحم في كتاب (صفين) ص ١٠٣، وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة م ١ ص ٢٨٠، وسبط ابن الجوزي في (تذكرة الخواص) ص ١٥٤) (الخطيب، مصادر نهج البلاغة وأسانيده ٣: ٩١ ـ ٩٢).

خامساً: إنّ الذين يصحّحون هذا الحديث بإمكانهم أن يقولوا بأنّ هذا الحديث قد جعل السبّ في سياق خطّة تهدف لترك الناس لأهل البدع، وأمّا السبّ الذي يفتقر إلى هذا الأثر، فإنّه لا يكون مشمولاً بهذا الحديث، فأيّ سبّ لأهل البدع والريب لا يكون ضمن هذا السياق لا يشمله هذا الحديث النبويّ، وهذا معناه أنّ السبّ الذي يفضي إلى مزيد تمسّك الناس بهذا المبتدع، أو سبّ الآخرين لمقدّسات المؤمن، أو تشويه صورة المؤمنين دون نتيجة تُذكر، سوف لن يكون مشمولاً لهذا الحديث أيضاً، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهَّ فَيَسُبُّوا اللهَّ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (الأنعام: ١٠٨)، وجاء في صحيحة أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من بني تميم أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: أوصني، فكان فيما أوصاه أن قال: لا تسبّوا الناس فتكتسبوا العداوة

بينهم» (الكافي ٢: ٣٦٠).

وفي هذا السياق جاء خبر ابن أبي محمود أنّه قال: .. قلت للرضا : يا ابن رسول الله إنّ عندنا أخباراً في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام وفضلكم أهل البيت، وهي من رواية مخالفيكم ولا نعرف مثلها عندكم، أفندين بها؟ فقال: «.. يا ابن أبي محمود، إنّ مخالفينا وضعوا أخباراً في فضائلنا وجعلوها على ثلاثة أقسام: أحدها الغلوّ، وثانيها التقصير في أمرنا، وثالثها التصريح بمثالب أعدائنا، فإذا سمع الناس الغلوّ فينا كفّروا شيعتنا ونسبوهم إلى القول بربوبيّتنا، وإذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا، وإذا سمعوا مثالب أعدائنا بأسمائهم ثلبونا بأسمائنا، وقد قال الله عز وجل: ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدواً بغير علم» (عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٧٢).

ولهذا كلّه على ما يبدو، ذهب السيد الخوئي إلى تعليق جواز السبّ والبهتان لأهل البدع بما إذا ترتّب على ذلك ردع المنكر ومنعه، فقد جاء في استفتاء له النصّ التالي: «هل يجوز سبّ أهل البدع والريب ومباهتتهم والوقيعة فيهم؟ الخوئي: إذا ترتب ردع منكر على تلك، فلا بأس» (صراط النجاة ١: ٤٤٧).

وعليه، فما يفعله بعض المؤمنين اليوم من الأخذ بهذا الحديث لإسقاط حرمة كلّ من يتصوّرونه من أهل البدعة أو يخالفهم الرأي، سواء جاء ذلك ضمن خطّة ممنهجة أم لا، غير صحيح، حتى لو أخذنا بهذا الحديث، وذلك وفقاً لهذه القراءة.

٢٨٠. قوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ﴾ واستخدام القرآن الشتم والسبّ؟

السؤال: يقول بعض العلماء والمشايخ بأنّ القرآن الكريم استخدم أسلوب

السبّ والشتم في حقّ أعداء الدين، ومن هنا لا يحقّ لنا اعتبار هذا الأسلوب غير حضاري، فقد قال تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾، والعتل: عظيم الكفر، والزنيم: الدعيّ، فالقرآن هنا يصف الوليد بن المغيرة بأنّه ابن حرام وابن زنا، وهذا سبابٌ وشتم، ما هو تعليقكم على هذا الكلام؟

● لو أردنا فهم هذه الآية الكريمة فينبغي الرجوع إلى اللغة، وفهم المحتملات التي تتوفّر لدينا منها، وسأذكر بعض الكلمات اللغوية هنا، لنخرج بنتيجة:

١ ـ قال الجوهري في (الصحاح ٥: ١٩٤٥): «زنم: يقال: هو العبد زنمة وزنمة، وزنمة وزنمة، أي قدّه قدّ العبيد. وقال الكسائي: أي حقّاً. والزنمة: شيء يقطع من أذن البعير فيترك معلّقاً. وإنما يفعل ذلك بالكرام من الإبل. يقال: بعير زنم وأزنم ومزنم، وناقة زنمة وزنماء ومزنمة. والزنم: لغة في الزلم الذي يكون خلف الظلف.. والزنيم والمزنم: المستلحق في قوم ليس منهم، لا يحتاج إليه، فكأنّه فيهم زنمة. والمزنم أيضاً: صغار الإبل. ويقال المزنم: اسم فحل. وقوله تعالى: (عتل بعد ذلك زنيم) قال عكرمة: هو اللئيم الذي يعرف بلؤمه كما تعرف الشاة بزنمتها».

٢ ـ وقال ابن فارس في (معجم مقاييس اللغة ٣: ٢٩): «زنم: الزاء والنون والميم أصل يدلّ على تعليق شيء بشيء، من ذلك الزنيم وهو الدعيّ، وكذلك المزنم وشبّه بزنمتي العنز وهما اللتان تتعلّقان من أذنها، والزنمة اللحمة المتدلّية في الحلق. وقال الشاعر في الزنيم: زنيم تداعاه الرجال زيادة * كما زيد في عرض الأديم الأكارع».

٣ ـ وقال الزمخشري في (أساس البلاغة: ٤١٠): «زنم: له عنز مزنمة وذات زنمتين، ومن المجاز وضع الوتر بين الزنمتين، وهما شرخا الفوق، وفي فلان

زنمة خير وزنمة شرّ علامة، وفلان زنيم ومزنم: دعيّ معلّق بمن ليس منه. قال: زنيم تداعاه الرجال زيادة * كما زيد في عرض الأديم الأكارع. وهم يقتفون المزنم وهو ما صغر من النعم؛ لأن التزنيم يكون في حال الصغر».

٤ ـ وقال ابن منظور في (لسان العرب ١٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٧): «زنم: زَنَمَتا الأُذن: هنتان تليان الشحمة، وتقابلان الوَتَرَةَ... الزَّنَمَتان: زَنَمَتا الفُوق، وهما شَرَجا الفُوق، وهما ما أَشرف من حرفيه. والمُزَنَّمُ والمُزَلَّمُ: الذي تقطع أُذنه ويترك له زَنَمَةٌ. ويقال: المُزَلَّمُ والمُزَنَّمُ الكريم. والمُزَنَّمُ من الإِبل: المقطوع طرف الأُذن.. الأَحمر: من السِّمات في قطع الجلد الرَّعْلة، وهو أَن يُشَقَّ من الأُذن شيء ثم يترك معلَّقاً، ومنها الزَّنَمةُ، وهو أَن تَبِين تلك القطعة من الأُذن، والمُفْضاة مثلها.. والزَّنَمُ: لغة في الزَّلَمِ الذي يكون خلف الظِّلْفِ، وفي حديث لقمان: الضائنة الزَّنِمَةُ أَي ذات الزَّنَمَةِ، وهي الكريمة، لأَن الضأْن لا زَنَمَةَ لها وإِنما يكون ذلك في المعز.. والزَّنِيمُ: الذي له زَنَمَتان في حلقه، وقيل: المُزَنَّمُ صغار الإِبل.. وقوله تعالى: عُتُلٍّ بعد ذلك زَنِيمٍ؛ قيل: موسوم بالشرّ؛ لأَنّ قطع الأُذن وَسْمٌ. وزَنَمَتا الشاة وزُنْمتها: هنة معلّقة في حَلْقها تحت لِحْيَتها، وخصّ بعضهم به العنز، والنعت أَزْنَمُ، والأُنْثى زَلْماء وزَنْماءُ.. والزَّنِيمُ: ولد العَيْهَرَة. والزَّنِيمُ أَيضاً: الوكيل. والزُّنْمةُ: شجرة لا وَرَقَ لها كأَنها زُنْمةُ الشاة.. والأَزْنَمُ الجَذَعُ: الدهر المعلَّق به البلايا، وقيل: لأَنّ البلايا مَنُوطةٌ به متعلّقة تابعة له، وقيل: هو الشديد المرّ.. وأَصل الزَّنَمَةِ العلامة. والزَّنِيمُ: الدَّعِيُّ. والمُزَنَّمُ: الدَّعيُّ.. قال أَبو منصور: قوله في المُزَنَّمِ إِنه الدَّعِيُّ وإِنه صغار الإِبل باطل، إِنما المُزَنَّمُ من الإِبل الكريم الذي جعل له زَنَمةٌ علامة لكَرَمِه، وأَما الدَّعِيُّ فهو الزَّنِيمُ، وفي التنزيل العزيز: عُتُلٍّ بعد ذلك زَنيم؛ وقال الفراء: الزَّنِيمُ الدَّعِيُّ المُلْصَقُ بالقوم وليس منهم،

وقيل: الزَّنِيمُ الذي يُعْرَفُ بالشر واللُّؤْم كما تعرف الشاة بزَنَمَتِها. والزَّنِيمُ والمُزَنَّمُ: المُسْتَلْحَقُ في قوم ليس منهم لا يحتاج إِليه فكأَنه فيهم زَنَمَةٌ؛ ومنه قول حَسَّان: وأَنت زَنِيمٌ نِيطَ في آلِ هاشِمٍ * كما نِيطَ خَلْفَ الراكب القَدَحُ الفَرْدُ. وأَنشد ابن بري للخَطِيم التميمي، جاهلي: زَنِيمٌ تَداعاه الرِّجالُ زِيادةً * كما زِيدَ في عَرْضِ الأَدِيمِ الأَكارِعُ.. وفي الكامل للمبرد روى أَبو عبيد وغيره أَن نافِعاً سأَل ابن عباس عن قوله تعالى: عُتُلٍّ بعد ذلك زَنِيمٍ: ما الزَّنِيمُ؟ قال: هو الدَّعِيُّ المُلْزَقُ، أَما سمعت قول حَسَّان بن ثابت: زَنِيمٌ تَداعاه الرِّجالُ زِيادةً * كما زِيدَ في عَرْضِ الأَدِيمِ الأَكارِعُ. وورد في الحديث أَيضاً: الزَّنِيمُ وهو الدَّعِيُّ في النَّسَب..».

وفي (تفسير أبي حمزة الثمالي: ٣٣٧) قال: «الثعلبي: روى الثمالي، عن مجاهد، في الزنيم قال: كانت له ست أصابع في يده في كلّ إبهام له إصبع زائدة. [ابن كثير] قال أبو بكر بن عياش: عن أبي حمزة الثمالي، عن عكرمة قال في قوله تعالى: (زنيم): هو اللئيم الذي يعرف اللؤمة كما تعرف الشاة بزنمتها». كما أورد الطبري في تفسيره العديد من الكلمات المنقولة عن التابعين والمفسّرين في تفسير الزنيم بالدعّي وابن الزنا واللئيم والمعروف بالشر والمعروف بالكفر وغير ذلك من المعاني الأخرى (انظر: جامع البيان ٢٩: ٣٥).

أقول: إذا تأمّلنا في كلمات اللغويين والمفسّرين فنحن نجد أنّ الكلمة (زنم) ترجع إلى أحد معنيين:

المعنى الأوّل: العلامة، فكأنّ في هذا الشخص علامة يعرف بها، ولهذا قال بعضهم بأنّ العلامة هي شدّة كفره، أو لؤمه، أو شيء في أصابع يده أو وجهه وحلقه ونحو ذلك.

المعنى الثاني: الشيء المستلحق بشيء بحيث يكون ذلك تعبيراً عن سقوط قيمته وعدم وجود وزنٍ له، مثل الدعيّ الذي هو ابن زنا لكن يُلْحِقُه شخصٌ آخر به، أو مثل مولى لقوم أو حليف لا يكون بين قومه فيلحق بقومٍ آخرين، كما هي الحال اليوم فيمن يلحق ببلد آخر فيمنح الجنسية لكن لا يعدّه أهل البلد جزءاً من بلدهم. وبهذا يكون الإلحاق بمعنى أنّ شخصاً لا يلحقه وصف، لكن نحن نلحقه وندرجه فيمن يتصف بهذا الوصف، ومنه قول الفقهاء مثلاً: إلحاق الفقاع بالخمر، أو قول الأصوليين: إلحاق غير المنصوص بالمنصوص وهكذا.

وقد جاء الإلحاق والتبعيّة من زنمة المعز، كما تقدّم في النصوص اللغويّة، وزنمة المعز جزءٌ منها، لكنّه جزء تابع لا يحتاج إليه، ولهذا ورد في بعض الكلمات اللغوية المتقدّمة بأنّه شخص ملحق تابع لا يُحتاج إليه.

وهذا معناه أنّ إطلاق الزنيم على الدعيّ إطلاق مصداقي، وليس هو معنى الكلمة لغةً، إنّما هو تطبيقٌ لها، فالآية بدلالتها اللغويّة تعني ـ بناءً عليه ـ أنّ هذا الشخص حلّاف مهين همّاز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتلٍ، وهو بعد هذا كلّه من صفات الشرّ والتكبّر والغطرسة والظلم شخصٌ لا قدر له، ليس سوى لاحق بقومه ولا يملك وزناً فيهم، ولا هو بالذي يحتاجون إليه، فليس في الآية إذن دلالة واضحة على إرادة ابن الزنا من الزنيم، بل هذا مجرّد احتمال فيها كما صار واضحاً.

ولو ذهبنا ناحية الروايات التفسيرية عن الصحابة والتابعين، لوجدناها مختلفة ـ على المعنيين اللذين تقدّما ـ كما يظهر بمراجعة كتب التفسير، ولاسيما جامع البيان للطبري، وقد بيّنا بعضها آنفاً.

وأمّا إذا ذهبنا ناحية الروايات عن النبي وأهل بيته فنحن أمام عدّة روايات

أهمّها:

الرواية الأولى: وهي التي رواها لنا الشيخ الصدوق في كتاب (معاني الأخبار: ١٤٩)، عن أبيه، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان، عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عتلّ بعد ذلك زنيم؟ قال: «العتلّ العظيم الكفر، والزنيم المستهتر بكفره».

والمراد بالمستهتر بالفتح هو المولع بالكفر الذي لا يحكي إلا به، مشتهر به، فيكون معنى هذه الرواية منسجماً مع المعنى اللغوي الأوّل، وهو أنّه معروف بذلك، وهي علامته، فلا يكون للآية علاقة بموضوع ابن الزنا أو غيره. وهذه الرواية صحيحة السند بالاتفاق.

الرواية الثانية: ما ذكره الشيخ الطبرسي في (مجمع البيان ١٠: ٨٩)، حيث قال: سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن العتلّ الزنيم، فقال: «هو الشديد الخلق، الشحيح الأكول الشروب، الواجد للطعام والشراب، الظلوم للناس، الرحيب الجوف». وعن شداد بن أوس قال: قال رسول الله: «لا يدخل الجنّة جواظ ولا جعظري، ولا عتل زنيم»، قلت: فما الجواظ؟ قال: «كلّ جماع مناع». قلت: فما الجعظريّ؟ قال: «الفظّ الغليظ»، قلت: فما العتلّ الزنيم؟ قال: «كلّ رحيب الجوف، سيء الخلق، أكول شروب، غشوم ظلوم زنيم».

وهذا الحديث أيضاً لا يتصل بالمعنى الثاني للزنيم، بل هو أقرب للمعنى الأوّل، لكن لم يثبت هذا الحديث تاريخياً وسنديّاً فهو ضعيف.

الرواية الثالثة: ما رواه السيد شرف الدين الحسيني الاسترآبادي (متوفى حوالي عام ٩٦٥هـ)، في كتابه (تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة:

٧١٢)، حيث قال: (جاء في تفسير أهل البيت عليهم السلام أنّ أعداءهم المعنيون بذلك، وهو ما روي عن محمّد بن جمهور، عن حماد بن عيسى، عن الحسين بن المختار، عنهم عليهم السلام، في قوله عز وجل: ولا تطع كلّ حلاف مهين همّاز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم، قال: «العتلّ: الكافر العظيم الكفر، والزنيم: ولد الزنا». وروى محمّد البرقي، عن الأحمسي، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله).

وهذه الرواية واضحة صريحة في المعنى الخاص وهو ابن الزنا، ولكنّ هذين الخبرين لم نعثر عليهما ولا رأيت أحداً من العلماء أسندهما لما قبل السيد شرف الدين رحمه الله، وهو من أبناء المائة العاشرة، فكيف وصلته هذه الروايات وهي غير موجودة في أيّ مصدر قبله فيما وصلنا، ولا نعرف طريقه لتصحيح سنده إلى هذه الروايات، علماً أنّ محمّد بن جمهور قال فيه النجاشي بأنّه «ضعيف في الحديث، فاسد المذهب، وقيل فيه أشياء الله أعلم بها من عظمها» ووصف الشيخ الطوسي بعض رواياته بأنّ فيها غلواً وتخليطاً، كما وصفه بأنّه عربي بصري غال، وإنّما وثقه السيد الخوئي لوروده في أسانيد تفسير القمي (انظر نصوص العلماء وموقف السيد الخوئي في معجم رجال الحديث ١٦: ١٨٩ ـ ١٩١) وهو مبنى غير صحيح، وتأويله لعبارة النجاشي والطوسي غير واضح، لهذا رجّحتُ شخصيّاً ضعفَ محمد بن جمهور وعدم الأخذ برواياته.

الرواية الرابعة: ما ذكره علي بن إبراهيم القمّي في (التفسير ٢: ٣٣١)، حيث قال: وقال الصادق عليه السلام: «لقي فلان أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا عليّ، بلغني أنّك تتأوّل هذه الآية فيّ وفي صاحبي (فستبصر ويبصرون بأيكم المفتون)، قال أمير المؤمنين: أفلا أخبرك يا أبا فلان! ما نزل في بني أمية

(والشجرة الملعونة في القرآن)، قال: كذبت يا علي! بنو أمية خير منك وأوصل للرحم، وقوله: (فلا تطع المكذبين) قال في علي، (ودّوا لو تدهن فيدهنون) أي أحبّوا أن تغش في عليّ فيغشون معك (ولا تطع كلّ حلاف مهين) قال: الحلاف فلان حلف لرسول الله صلى الله عليه وآله أنه لا ينكث عهداً (هماز مشاء بنميم) قال: كان ينمّ على رسول الله صلى الله عليه وآله وينم بين أصحابه، قوله: (منّاع للخير معتد أثيم) قال: الخير أمير المؤمنين، معتد أي اعتدى عليه، وقوله: (عتلّ بعد ذلك زنيم) قال: العتلّ عظيم الكفر والزنيم الدعيّ وقال الشاعر: زنيم تداعاه الرجال تداعيا * كما زيد في عرض الأديم الأكارع».

وهذه الرواية لا يبيّن لنا فيها القمّي السند أساساً، فلا حجيّة فيها.

وبهذا يتبيّن أنّ الحديث الصحيح عن أهل البيت عليهم السلام وهو الأوثق مصدراً وسنداً، يدعم فرضيّة أنّ يكون المراد بالزنيم ذي العلامة، أي الشخص المعروف بكفره وولعه بالكفر واشتهاره بالتقوّل ضدّ الدين، ولو رفضنا هذه الرواية على أساس عدم الوثوق بصدورها ـ بعد حصول التعارض في الروايات وفي كلمات المفسّرين القدامى من الصحابة والتابعين، أو عدم تناسبها الواضح مثلاً مع المعنى اللغوي ـ فإنّ المعنى اللغوي لا يعيّن، كما قلنا، تفسيرَ الكلمة بابن الزنا، حتى نقول بأنّ القرآن استخدم أسلوب السباب والشتم في حقّ الآخرين، عبر هذه الآية الكريمة، والله العالم.

٢٨١ ـ هل صحّ عن النبي حديث: «إنّ شيطاني أسلم على يديّ»؟

السؤال: هل الحديث المرويّ عن الرسول محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، من أنّ لكل ابن آدم شيطان، وأنّ شيطاني أسلم على يديّ، هو صحيح السند عند

مدرسة أهل البيت؟ وإذا كان صحيح السند يرجى بيان مضمونه مع ذكر السند من كتب أهل البيت، ولكم فائق الشكر والتقدير.

● على المستوى الشيعي، فقد ورد هذا الحديث بلا سند كما يلي: «إنّ الله أعانني على شيطانٍ حتى أسلم على يديّ» (ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ)، مناقب آل أبي طالب ١: ١٩٧)، وهذا التعبير لا يفيد شيئاً في المقام.

وأمّا التعبير الذي ذكرتموه فقد جاء على الشكل التالي: وروي عنه صلى الله عليه وآله، أنه قال: «ما منكم أحد إلا وله شيطان»، فقيل له: وأنت يا رسول الله؟ فقال: «وأنا، ولكن أعانني الله عليه فأسلم» (عوالي اللئالي ٤: ٩٧).

ومن الواضح أنّ هذا الحديث لا وجود له عند الشيعة الإماميّة، وابن أبي جمهور الأحسائي المتوفى قريب عام ٨٨٠هـ، متأخّر جدّاً عن عصر الرواية، كما أنّه يعرف عنه أخذه الكثير من النصوص النبويّة من كتب أهل السنّة، فالأرجح أنّ مصدر هذه الرواية هو كتب الحديث السنيّة، وأمّا كتب الحديث الشيعية فلا تعرفها، وفي مثل العوالي ورد الحديث بلا سند أيضاً.

هذا وقد اهتمّ العرفاء والمتصوّفة ـ لاسيما منذ عصر ابن عربي ـ بهذا الحديث، وتمّ تداوله في كتبهم كثيراً.

٢٨٢ـ الموقف من روايات الطبّ مع وجود مؤيّدات علميّة حديثة لها

✍ السؤال: ما هي قيمة هذه الروايات وفقاً للمعايير السنديّة؟ وكيف تقرؤونها؟

الرواية الأولى: جاء رجل إلى الإمام الصادق عليه السلام فقال له: إنّ زوجتي عندها حالة من العصبيّة فأرجو أن تعطيني علاجاً لها، فأمره الإمام أن يعطيها كلّ يوم طلح منضود، يعني الموز، وبعد فترة جاء الرجل وشكر الإمام على

وصفة العلاج. وهنا جاء العلم الحديث ليقول: إنّ مادّة ترايك توفان ـ وهي مادّة مهدّئة لجسم الإنسان ـ موجودة في فاكهة الموز، وينصح الأطبّاء باستعمالها لمن لديه حالة عصبيّة.

الرواية الثانية: عن أبي بصير قال: سمعت الباقر عليه السلام يقول: إذا أردت أكل التفاح فشمّه، ثم كله، فإنك إذا فعلت ذلك أخرج من جسدك كلّ داء وغائلة، وسكن ما يوجد من قبل الأرواح كلّها.

● بصرف النظر عن وجود مشكلة سنديّة في الحديث الذي ذكرتموه، فإنّ مثل هذه النصوص الحديثية كثير، وقد جمع الكثير منها الشيخ الحرّ العاملي في تفصيل وسائل الشيعة، والعلامة المجلسي في بحار الأنوار، والمحدّث النوري في مستدرك الوسائل، وهي موجودة في كتب الطبّ النبوي وطبّ الأئمّة، ومثله كثير موجود عند أهل السنّة أيضاً في كتب الحديث.

ولا مانع من الأخذ بها إذا كانت المعطيات العلميّة الموثقة والموثوقة تدعمها، أو كانت معتمدة وحجّة وفقاً لقواعد حجيّة الحديث، ويمكن اعتبار ذلك شاهد صدق لها، وشاهد الصدق أو قرينة الصحّة لا تساوي دليل الصحّة وبرهانها دائماً، كما هو معلوم.

وهنا ملاحظتان أكتفي بهما، لكي ننفتح على جوانب هذا الموضوع أكثر:

١ ـ إنّ علينا جيداً أن نعرف أنّ الطبّ القديم (عند المسلمين أو غيرهم، من الصينيين وغيرهم) فيه الكثير من مثل هذا الذي يمكن أن تجد له مؤيّداً هنا أو هناك من العلوم الحديثة. وهذا يعني أنّ تكوين صورة موضوعيّة عن هذا الموضوع يستدعي نظرة استقصائية شاملة ومقارنة في الوقت نفسه للوصول إلى نتائج، بدل الاقتصار على مقاربة عفوية أوّلية تظنّ أنّ هذا الذي يحصل مع هذا

الحديث الشريف أو ذاك لا يحصل إلا في الأحاديث، وأنّه لا وجود له في عالم المقارنة بين الطب القديم والحديث.

٢ ـ إنّ علينا أن لا نكون ازدواجيّين في تعاملنا مع العلم الحديث ومع الحديث الشريف أيضاً، فبعضنا يصبح العلم عنده هنا دليلاً على صحّة الحديث، في حين يغدو هذا العلم نفسه مجرّد فرضيات أو نظريات لا قيمة لها عندما تعارض حديثاً آخر، من هنا يلزم أن يكون لدينا موقف واضح وموحّد قائم على منهج محدّد المعالم في التعامل مع العلوم الحديثة وعلاقتها بالحديث الشريف.

هذا، ولعلّ أفضل المناهج ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ في التعامل مع الحديث الشريف في قضايا الطب ونحوه على مستوى الإثبات، هو الإيمان بمفهوم قرائن الصحّة، بدل مفهوم دليل الصحّة، والفرق بين المفهومين هو أنّ نظام عمل القرائن يشبه عمل القاضي ورجال الشرطة والمباحث الجنائيّة، فإنّ كل عنصر لوحده من المعطيات المتوفرة لا يشكل دليلاً على إدانة الجاني، لكنّ اجتماع هذه العناصر يرفع للغاية من احتمال إدانته وكونه هو المتورّط في ارتكاب الجرم.

٢٨٣. ألا ينافي ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، الحديث القائل: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»؟

السؤال: ألا تتنافى الآية القرآنيّة: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، مع الحديث المنسوب للإمام علي عليه السلام: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»؟

● لا تنافي بين هذين النصّين فيما يبدو لي؛ لأنّ اليقين الذي يتحدّث عنه الحديث هو ما يقابل ـ لغةً ـ الشكّ والارتياب، ومعنى ذلك أنّ هذا الإنسان

الذي على يقين بشيء مستور عنه، لن يزداد يقينه ولن يقوى ويتأكّد عندما يكشف الستار عن ذلك الشيء، وهذا يعني أنّ يقينه محكم وقويّ، فإيمانه بالآخرة لا يزداد عندما تقوم القيامة؛ لأنّه إيمان عميق وشديد ومتين جدّاً.

أمّا الوارد في الآية القرآنية الكريمة فإنّ المفهوم منه هو زيادة العلم، أي أن يحصل على علم جديد فيزداد علمه بزيادة معلومه، فهو يعلم بأنّ زيداً في الدار، ولكنّه لا يعلم بأنّ عمرواً معه، فيريد أن تكتمل الصورة عنده فيزداد علماً بمن في الدار وما في الدار، وبعبارة موجزة مصطلحيّة: إنّ الآية يمكن فهمها في سياق الزيادة الكميّة للعلم، فيما الحديث ظاهر في الزيادة الكيفيّة، تماماً كالتمايز بين الكثرة والاشتداد.

٢٨٤ ـ مدى صحّة روايات تسبيح السيدة الزهراء عليها السلام

السؤال: جاء عن الإمام الصادق عليه السلام: «تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام في كلّ يوم في دبر كلّ صلاة أحبّ إليّ من صلاة ألف ركعة في كلّ يوم»، ما مدى صحّة هذا الحديث؟

● هذا الخبر ضعيف السند، فإنّ أبا خالد القمّاط رجل مجهول الحال، وفاقاً للسيد الخوئي (معجم رجال الحديث ٨: ٤١ ـ ٤٣).

لكنّ تسبيح السيدة فاطمة الزهراء سلام الله عليها ورد بعدد جيّد من الروايات، ومنها ما هو صحيحُ المصدر والسند، وفي بعض الروايات الصحيحة أنّ تسبيح الزهراء من الذكر الكثير الذي أمر الله به، وأنّ فيه ثواباً عظيماً، ففي صحيحة أبي أسامة الشحّام ومنصور بن حازم وسعيد الأعرج جميعاً، عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تسبيح فاطمة الزهراء عليها السلام من الذكر

الكثير الذي قال الله عزّ وجل: واذكروا الله ذكراً كثيراً» (تفصيل وسائل الشيعة ٦: ٤٤١).

٢٨٥. تقويم وتفسير حديث شريف حول البيت الذي يُقرأ فيه القرآن الكريم

السؤال: يروى عن أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «البيت الذي يُقرأ فيه القرآن ويُذكر الله عز وجل فيه، تكثر بركته، وتحضره الملائكة، وتهجره الشياطين، ويضيء لأهل السماء كما تضيء الكواكب لأهل الأرض، وإنّ البيت الذي لا يُقرأ فيه القرآن ولا يُذكر الله عز وجل فيه، تقلّ بركته وتهجره الملائكة، وتحضره الشياطين»، كيف يمكن فهم هذا الحديث؟ وهل هو صحيح سنداً ومتناً؟

● الحديث بالصيغة التي ذكرتموها يبدو غير معتبر سنداً؛ لوجود ابن عبيد الله الأشعري في سنده ولم تثبت وثاقته، وإن عبّر بعض العلماء عن هذا الخبر بالخبر القوي أو الموثق أو كالصحيح.

وأمّا المتن، فإنّ هذا النوع من المتون كثيرٌ في الحديث، ويبدو أنّ المراد منه الحالة العامّة والأعم الأغلب لا الموجبة الكليّة، وتعبير (يقرأ) وليس (قرأ)، يفيد أنّ البيت تتمّ قراءة القرآن فيه بشكل متواصل، وليس المراد من البركة هنا البركة المادية بالضرورة، بل قد تعني الخير المعنوي الذي يرجع على أهل البيت من خلال قراءة القرآن الكريم، والإنارة لأهل السماء تعبير مجازي أيضاً يفيد تميّزهم بالنورية والمعنوية والكمال، والله العالم.

٢٨٦. من هم الرواة المعاريف؟ وكيف نثبتهم؟ وما هو معيار التعرّف عليهم؟

السؤال: بعض العلماء يقول: فلان ثقة؛ كونه من المعاريف الذين لم يُنقل في

حقّهم قدح، فكيف نثبت أنّ هذا الشخص من المعاريف؟ هل المدار على كثرة رواياته؟ وهل أصل الدعوى صحيح؟

● الصحيح ـ من وجهة نظري ـ في تفسير مفهوم المعروفيّة وكون الشخص من المعاريف، ليس كثرة رواياته فقط، خلافاً لما ذهب إليه كثيرون بحسب ظاهر كلماتهم، وإنّما:

١ ـ إن أردنا المعروفيّة في حياته، فالعبرة بكثرة الرواة عنه، فإذا كان الراوي مثل زرارة ومحمّد بن مسلم يكثر الرواة عنهم بحيث يبلغون العشرات من مختلف أشكال الرواة جليلهم وحقيرهم وثقتهم وضعيفهم، فهذا يعني معروفيّة هذا الشخص في عصره، وتلقّي أجيال المحدّثين والرواة عنه الحديثَ، وتداول اسمه في الأسانيد والطرق المختلفة.

أمّا إذا كان كثير الرواية وكثير المشايخ لكنّه قليل الرواة الناقلين عنه، مثل إبراهيم بن هاشم، فهذا لا يعدّ شخصاً معروفاً في زمنه، بمعنى لا نستطيع من مجرّد ذلك اكتشاف معروفيّته في زمن حياته.

٢ ـ أمّا المعروفية العامّة التي لا تختصّ بحياته، فهي وقوع الراوي في:

أ ـ عددٍ كبير من الروايات وأسانيدها وطرقها، بحيث يكون اسمه مبثوثاً في الأسانيد المختلفة، أو في الطرق.

ب ـ وانتشار مرويّاته في الكتب الحديثية المختلفة، لا في كتابٍ حديثي واحد مثلاً، أو على الأقلّ انتشار مرويّاته في كتابٍ حديثي بارز جدّاً، بحيث يكون منظوراً لعلماء الحديث والرجال غالباً.

وعليه، فلو وُجد اسمه في عدد قليل من الروايات، أو لم تكن مرويّاته الكثيرة موجودة سوى في كتاب واحد مثل أمالي الطوسي أو أمالي الصدوق، ولم يكن

هذا الكتاب بالمرجع البارز جدّاً، أي لم يكن مثل تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي أو الكافي للشيخ الكليني، فإنّني لا أقتنع بصدق عنوان المعروفيّة عليه، ما لم تحشد قرائن إضافيّة.

٢٨٧ ـ هل الخلاف بين القرآنيين وغيرهم في السنّة الواقعيّة أم المحكيّة؟

السؤال: أستاذنا الفاضل، دائماً أسمع منك تقسيم السنّة إلى محكيّة وواقعيّة، فهل الاختلاف مع القرآنيين في المحكيّة أم الواقعيّة؟

● السنّة الواقعية هي واقع ما صدر عن النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وأمّا السنّة المحكيّة فهي النصوص الواصلة إلينا والموجودة في مثل كتب الحديث عند المسلمين، والتي تحكي لنا عمّا صدر عن النبيّ، بطريقٍ يقيني تارةً كما في حال التواتر، وظنّي أخرى كما في حال أخبار الآحاد.

ومركز الخلاف بين القرآنيين وغيرهم هو في السنّة الواقعيّة، فهم يرون أنّ النبيّ لا حجيّة لسنّته، وإنّما الحجيّة للقرآن الكريم فقط، والأمر القرآني بإطاعة الرسول الأعظم إنّما هو أمرٌ بإطاعة القرآن الذي يخبرنا به النبيّ من جهة، وأمرٌ بإطاعة الرسول في أحكامه الولائية الزمنيّة في عصره فقط من جهة ثانية.

ولكنّنا نجد في بعض الأحيان أنّ بعض القرآنيين يقبلون مبدأ حجيّة السنّة الواقعيّة، لكنّ دائرة السنّة المحكية الحجّة عندهم محدودةٌ للغاية، كما في قول بعضهم بأنّ الحجّة هو السيرة العمليّة فقط، أي تلك العادات المتوارثة المعلومة ككيفيّة الصلاة مثلاً، وأحياناً نجد بعضهم يتحدّث عن حجيّة الخبر اليقيني فقط، ويرى أنّ اليقين بالأخبار والأحاديث نادر الحصول جدّاً. لكن على أيّة حال النقطة الخلافيّة الأساسيّة بين القرآنيين وغيرهم تكمن ـ بالدرجة الأولى ـ

في السنّة الواقعيّة.

وما توصّلت إليه بنظري القاصر ـ من خلال رحلتي مع السنّة والحديث ـ هو حجيّة السنّة الواقعيّة في الجملة، على تفصيل ذكرته في كتابي المتواضع (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي)، واختلفتُ مع القرآنيين في هذا الأمر وناقشت أدلّتهم. كما أنّني وإن لم أقُل كما قال بعض القرآنيين بحجيّة خصوص السيرة العمليّة، أو خصوص الخبر اليقيني القاطع، لكنّني حصرت حجية السنّة المحكية في أبحاثي المتواضعة حول حجية الحديث بالخبر المطمأنّ بصدوره، دون مطلق خبر الثقة، ولهذا أجد نفسي في الفريق الذي تقلّ عنده الأخبار المعتبرة نسبيّاً، لكن دون أن تبلغ حدّ ما ذهب إليه بعض القرآنيين والذي أراه مبالغاً فيه من ناحية التشدّد النقدي، والعلم عند الله.

٢٨٨ـ هل الدنيا سجن المؤمن؟ وهل الأحاديث في ذلك من وضع المتصوّفة؟

السؤال: ما مدى صحّة هذا الحديث: «الدنيا سجن المؤمن»؟ وإذا صحّ فكيف هي سجنٌ وهناك مئات الاستمتاعات المحلّلة فيها، والتي هي قطعاً ليست بسجن أو شبيه سجن؟ فهل هذه الفكرة صحيحة أم أنّه يحتمل أنّ يكون هذا الحديث من وضع المتصوّفة؟

● لهذا الحديث عدّة أسانيد موجودة عند الشيعة والسنّة معاً، وقد ورد في أمهات المصادر الحديثية ككافي الكليني، وفقيه الصدوق، وصحيح مسلم. ولا أجد مضمونه منافياً لأصول الإسلام أو للثقافة القرآنية، فإنّ المراد منه أنّنا لو قارنّا الدنيا والآخرة لوجدنا الدنيا جنّةً للكافر في مقابل الآخرة التي هي نار وعذاب وسجن له، فيما المؤمن في الدنيا في سجن، والآخرة هي فرجه وأُفُقُه

الواسع الذي ينطلق فيه محلّقاً في السعادة والنعيم.

ولعلّه لهذا ورد في الحديث عن الإمام الحسين بن علي عليه السلام أنّه قال: «.. صبراً بنيّ الكرام، فما الموت إلا قنطرة تعبر بكم عن البؤس والضراء إلى الجنان الواسعة والنعيم الدائمة، فأيّكم يكره أن ينتقل من سجن إلى قصر، وما هو لأعدائكم إلا كمن ينتقل من قصر إلى سجن وعذاب. إنّ أبي حدّثني عن رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّ الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر والموت جسر هؤلاء إلى جنّاتهم، وجسر هؤلاء إلى جحيمهم..» (الصدوق، معاني الأخبار: ٢٨٩).

وإذا كانت في الدنيا لذائذ مشروعة للمؤمن فهذا لا يعني أنّه لم يُحرم فيها من لذائذ أخَر، فقوّة القانون تحرم الإنسان من كثير من الأمور، والسجن مفهوم نسبي فمن هو في السجن يأكل ويشرب أيضاً ويتحدّث مع أصدقائه ويتسامرون وغير ذلك.

إنّ تشابه الحديث مع التفكير الصوفي بالشكل الذي يحتمل معه أنّه موضوع من قبل المتصّوفة لا يكون من خلال مبدأ ذمّ الدنيا أو تفضيل الآخرة عليها، وإنّما يكون بالدعوة إلى ترك الدنيا، فالدعوة إلى ترك الطعام والشراب والنكاح والاختلاط بالناس وعشرتهم وترك تحمّل المسؤوليات الاجتماعيّة هو الذي يناقض على إطلاقه الثقافة القرآنية، لا مبدأ تفضيل الآخرة على الدنيا أو تحقير الدنيا والزهد فيها.

٢٨٩. صحّة ومعنى حديث: «وعلى معرفتها ـ الزهراء ـ دارت القرون الأوَل»؟

السؤال: هل حديث: «إذا سمّيتها فاطمة فلا تسبّها ولا تلعنها ولا تضربها»

صحيح أم ضعيف من الناحية السنديّة؟ وما مدى صحّة الحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام والذي يقول: «هي الصدّيقة الكبرى وعلى معرفتها دارت القرون الأولى»؟ وما هو المقصود من الحديث الثاني؟

● الحديث الأوّل مصدره الأصلي هو كتاب (الكافي ٦: ٤٨ ـ ٤٩)، للشيخ الكليني، حيث رواه بسنده إلى السكوني، ونقله عنه بالسند نفسه الشيخ الطوسي في (تهذيب الأحكام ٨: ١١٢)، وقد ذكر الشيخ المجلسي في (مرآة العقول ٢١: ٨٥) أنّ هذا الحديث ضعيف على المشهور، والحقّ معه؛ فإنّ في السند محمّد بن جمهور الذي وصفه النجاشي بأنّه فاسد المذهب وضعيف في الحديث، وهو متّهم بالغلو، بل يوجد في السند أيضاً والده وهو جمهور العجلي، وهو رجل لم يذكر في كلمات الرجاليين بمدح ولا تعديل ولا توثيق، فالخبر ضعيف السند، وإن كان هذا المقطع سليم المتن، فإنّ مكانة السيدة الزهراء سلام الله عليها تضفي حالةً خاصّة على من تسمّى بهذا الاسم، فيرقّ القلب لها نظراً لاسمها، وهذا أمر عاطفي مقبول ولا ضير فيه دينيّاً.

أمّا الحديث الثاني، فمصدره الوحيد هو كتاب (أمالي الشيخ الطوسي: ٦٦٨)، وقد جاء فيه كالتالي: الحسين بن إبراهيم القزويني، عن محمّد بن وهبان، عن علي بن حبيش، عن العبّاس بن محمّد بن الحسين، عن أبيه، عن صفوان، عن الحسين بن أبي غندر، عن إسحاق بن عمار وأبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أمهر فاطمة عليها السلام ربع الدنيا، فربعها لها، وأمهرها الجنّة والنار، تُدخل أعداءها النار، وتدخل أولياءها الجنّة، وهي الصدّيقة الكبرى، وعلى معرفتها دارت القرون الأول»، وعنه نقل العلامة المجلسي هذا الحديث في (بحار الأنوار ٤٣: ١٠٥). وقد نقل هذا الخبر الشيخ

المعاصر أبي الحسن المرندي عن كتاب المناقب للمرتضوي (راجع: مجمع النورين: ٣٤).

وفسّر هذا الحديث بأنّ الأمم السابقة كانت تعرف الزهراء عليها السلام وكانت تفتخر بها وتتوسّل بها، وأنّه ما تكاملت نبوّة نبي إلا بها وبالإيمان بها ومعرفة حقّها، كما فسّر ذلك بما يرتبط بالولاية التكوينية وأنّ عليها سلام الله عليها مدار الوجود منذ بدئه، وغير ذلك.

أمّا سند هذا الحديث الذي تفرّد بنقله الطوسي من طريق واحد، فبصرف النظر عن مناقشة بعض العلماء المعاصرين في أصل صحّة كتاب الأمالي للطوسي، وأنّه هل وصلنا بطريق صحيح أم لا؟ يوجد في هذا السند مشاكل:

منها: الحسين بن أبي غندر الكوفي، فليس له توثيق إلا على مبنى توثيق رواة كامل الزيارة، وليس من المشايخ المباشرين، وهذا المبنى غير صحيح في المشايخ غير المباشرين، وفاقاً للرأي الأخير للسيد الخوئي.

ومنها: علي بن حبيش (حبشي)، حيث لم تثبت وثاقته، وفاقاً للسيد الخوئي أيضاً.

ومنها: العباس بن محمّد بن الحسين حيث لا توثيق له.

وعليه فالرواية ضعيفة السند ـ بل لعلّها ضعيفة المصدر أيضاً ـ لا يعتمد عليها في إثبات شيء مستقلّ.

٢٩٠ـ كيف نجمع بين ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ وبين «لا تعرفوا الحقّ بالرجال»؟

السؤال: يقول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾، وجاء

في الحديث الشريف: «لا تعرفوا الحقّ بالرجال»؟ من هم أهل الذكر؟ أوليس هم من هؤلاء الرجال؟ ألا يلزم هذا الدور وهو باطل كما تعلمون؟ خاصّة ونحن في زمن فتن بين المتمسّكين ـ كما يظهر ـ بالعروة الوثقى وولاية أهل بيت النبوة عليهم السلام.

● لا تنافي بين الآية الكريمة والحديث المشار إليه؛ لأنّ جهتي النظر مختلفتان، فإنّ الآية في أبعد مدياتها تأمر بالرجوع إلى من عنده العلم، فإذا لم يكن لديّ علم فإنّ عليّ أن أرجع لمن عنده هذا العلم لأستفيد منه علماً، لاسيما وأنّ مورد الآية هو مورد عقائدي كما يظهر من سياقها، حيث التشكيك في بشرية الأنبياء ونبوّتهم، والأمر العقائدي الذي من هذا النوع يحتاج لتحصيل العلم به، فيكون الإرجاع إليهم إرجاعاً لما يفيد العلم لا للأخذ بقولهم مطلقاً وبما هم في ذاتهم. فالظاهر من الآية الكريمة أنّ وجوب السؤال كان لأجل تحصيل العلم من ورائه لا بهدف العمل بالجواب تعبّداً، فإنّه إذا قيل لك: سل إن كنت جاهلاً، فإنّ معنى هذا أنّ عليك السؤال كي تحصل على علم فترفع بذلك جهلك، لا لكي يأتي جواب لا يرفع الجهل وإنما لتأخذ به لأنّ فلاناً قاله، دون أن يكون هناك ما يلزمك بالتعبّد بقول فلان شرعاً.

ويعزّز هذه المقولة ـ كما قلنا ـ ورود الآية في أصول الدين وعلامات النبي، وهذه مما انعقد الإجماع على عدم العمل فيه بالتعبّد؛ وتخصيص المورد مستهجن، فلا يمكن إخراجه.

أمّا الحديث «الحقّ لا يعرف بالرجال، اعرف الحقّ تعرف أهله/ إنّ دين الله لا يعرف بالرجال، بل بآية الحقّ، فاعرف الحق تعرف أهله..» فهو ينهى عن أن نجعل الرجال معياراً للحقّ والباطل، فمعيار الحقّ والباطل هو سلامة المضمون

وصحّة الدليل الذي يعطيني إياه الرجال لا نفس الرجال، ففي الحقيقة يريد الحديث منّي أن أعرف الرجال بالحقّ، وليس العكس، فيما تريد الآية منّي أن أعرف الحق. وسبيل معرفة الحق هو بالعودة إلى الرجال لا بما هم رجال، بل بما هم يقدّمون لي العلم، فالمرجع في رجوعي إليهم هو علمهم وما يعطونني ممّا يوجب إقناعاً معرفيّاً، لا ذواتهم وأشخاصهم.

نعم، لو كان هؤلاء الرجال معصومون من عند الله فإنّ ذواتهم وأشخاصهم ستكون بالنسبة لي معياراً ـ كما هي الحال في الأنبياء مثلاً بعد الاعتقاد بنبوّتهم بدليل علمي ـ إلا ما خرج بالدليل. ولعلّه لما قلناه كان التعبير هنا بـ (أهل الذكر) المشير لعلمهم، بينما التعبير في الحديث بـ (الرجال) المفيد لذواتهم فقط.

وأمّا واقع حالنا اليوم من اختلاف المتمسّكين بالنبي وأهل بيته فيما بينهم في الأمور الفكرية والعقائديّة والثقافية، فإنّ على الإنسان الرجوع إلى أهل العلم من الأطراف المختلفة، ومعرفة أدلّتهم حيث يمكن، فما أوجب اقتناعه أخذ به وما لم يقتنع به تركه، ولو تردّد فإنّ عليه عدم البتّ، واختيار التوقّف، فإنّ في ذلك الاحتياط الذي هو سبيل النجاة.

ومن الجدير القول بأنّ الحديث المشار إليه في سؤالكم قد ورد في بعض المصادر جواباً من الإمام علي عليه السلام للسائل الذي سأله عن اختلاف الشيعة (انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٥)، فيتحدّث مباشرة عن حال موالي أهل البيت وشيعتهم (إمّا ولاء سياسيّاً أو عقائديّاً) عند الاختلاف، وأنّ علينا أن نذهب خلف الحقّ لا خلف فلان لأنّه كذا، أو فلان لأنه كذا.

نعم، لو كانت الأدلّة تشير إلى لزوم الأخذ بقول فلان تعبّداً ولو لم نقتنع به، أخذنا بالأدلّة التي تمثل الحقّ حينئذٍ وسلّمنا له تسليماً، كما نفعل مع الرسول

الأكرم صلى الله عليه وآله.

٢٩١. تساؤلات حول طلب إبراهيم رؤية كيفية إحياء الله سبحانه للموتى

السؤال: قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، لماذا سأل نبيّ الله إبراهيم عليه أفضل الصلاة والسلام الله أرني كيف تحي الموتى؟ ولماذ وضعهم على جبل؟ ولماذا أربعة من الطيور؟ وما هي أسماؤهم؟ ولماذا ختم الله الآية بقوله: واعلم أنّ الله عزيز حكيم؟

● الظاهر من الآية الكريمة أنّ إبراهيم عليه السلام كان معتقداً بإحياء الله للموتى ومؤمناً ومصدّقاً بذلك، ولكنّه أراد ما هو فوق التصديق النظري، وهو حالة الطمأنينة القلبيّة والروحية. يقول العلامة الطباطبائي عند تفسيره لهذه الآية الكريمة: «فقد ظهر أنّ وجود الخطورات المنافية للعقائد اليقينية لا ينافي الإيمان والتصديق دائماً، غير أنّها تؤذي النفس، وتسلب السكون والقرار منها، ولا يزول وجود هذه الخواطر إلا بالحسّ أو المشاهدة، ولذلك قيل: إنّ للمعاينة أثراً لا يوجد مع العلم» (الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣٧٤).

وأمّا وضعه الطيور على جبل، أو سبب كونها من الطيور، أو أسماؤها، فهذه من الأمور التي لا نعرف عنها شيئاً من نفس الآية الكريمة، وقد وردت بعض الروايات في تسمية الطيور، وأنّها النسر والبطّ والطاووس والديك (الصدوق، التوحيد: ١٣٢) أو الهدهد والصرد والطاووس والغراب (الصدوق، الخصال: ٢٦٥)، وورد أنّ الجبال كانت عشرة، وغير ذلك ممّا يصعب الوثوق واليقين به،

كي لا نذهب ناحية التخرّص والرجم بالغيب.

وأمّا التعبير بالعزّة والحكمة فهو متناسب مع سياق الآية الكريمة؛ لأنّ الحدث يبدي الله قويّاً عزيزاً مقتدراً قلّ نظيره بل انعدم، وكذلك يبديه حكيماً مدبّراً للأمور في الخلق والبعث، بلا فرق بين تفسيرنا للآية بأنّ إبراهيم قطّع الطيور إلى أجزاء، ثم وضع كلّ جزء على جبل، كما هو رأي مشهور المفسّرين، أو تفسيرنا لها بأنّه طلب منه تربيتها حتى تأنس به، ثم وضعها حيّةً على الجبال، ثم دعوتها إليه بعد ذلك، كما يميل إليه بعضهم، وإن كان هذا التفسير خلاف الظاهر فيما نرى. والله العالم.

٢٩٢ـ ما هو منشأ قدسيّة كتاب (مفاتيح الجنان)؟ وما هي قيمته العلميّة؟

السؤال: في بحثه حول حديث الكساء أثبت الشيخ (...) أنّ هناك زيادة موضوعة في الحديث في كتاب مفاتيح الجنان، وكما تعلمون بأنّ كتاب مفاتيح الجنان يحتلّ مكانة عظيمة من بين كتب الأدعية والزيارات وبقيّة الأعمال المندوبة، ولعلّ جزءاً من ذلك يعود لمكانة مؤلّفه من جهة، ومن جهة أخرى يعود للأهميّة والقدسيّة التي أضفاها عليه العلماء، مثل الإمام الخميني. ما هو تفسيركم لمكانة هذا الكتاب لدى الشيعة اليوم، رغم أنّ مؤلّفه من المعاصرين، مما يعني أنّ الكتاب لا يمتلك امتداداً زمانيّاً كبيراً؟!

● إنّ كتاب (مفاتيح الجنان) للعلامة المحدّث الشيخ عباس القمّي (١٣٥٩هـ) رضوان الله عليه، من الكتب التي أخذت رواجها في العقود الأخيرة، ويرجع ذلك ـ كما تفضلتم ـ إلى:

١ ـ شخصيّة المؤلّف ونفوذه الروحي من جهة، فإنّ العلماء الذين يملكون

نفوذاً روحياً تبقى أعمالهم ذات حضور في الأوساط الشعبية عادةً، تماماً كالتأثيرات التي تركتها شخصية السيد ابن طاووس في القرن السابع الهجري، لاسيما على موضوع الاستخارة بالسبحة والرقاع والمصحف الشريف، حيث اشتهرت بعده وكانت مهجورة قبله، على بحث مفصّل تعرّضنا له في دروسنا المتواضعة حول فقه الاستخارة.

٢ ـ مواقف بعض العلماء منه، ودعوتهم للاستزادة من أعماله العلميّة، وهذا أيضاً يترك أثراً لاسيما عندما يكون هؤلاء العلماء ممّن لديه تأثيره الخاص على الشارع الشعبي العام.

٣ ـ إنّ الشيخ عباس القمّي رحمه الله كان معروفاً بالتتبّع والنقد التاريخي والحديثي، فأعطى ذلك كتبه قيمتها العلميّة المعروفة، فعندما يكتب لك شخصٌ معروف بالتشدّد التاريخي كتاباً لكي يعمل الناس به، فهذا يوجب مزيد وثوق الناس بهذا الكتاب، أكثر من وثوقهم بكتابٍ كتبه شخص غير ناقد ولا مدقّق، ولا متشدّد، وهناك ما يشير في كتاب المفاتيح (الفارسي) إلى أنّه راعى موضوع الأسانيد أيضاً بحسب رؤيته الشخصيّة.

٤ ـ جامعيّة كتاب مفاتيح الجنان، من حيث احتواؤه على الأدعية والزيارات والصلوات والأذكار وغير ذلك، لاسيما بعد الإضافة التي ألحقت به في آخر الكتاب (الباقيات الصالحات)، وهذا ما يوفّر على القارئ الكثير من الوقت والجهد لمعرفة أيّ صلاة أو دعاء أو زيارة يريد، مجعولاً ذلك كلّه في كتاب واحد، لا في مجلّدات متعدّدة فيه، على خلاف كتاب (مفتاح الجنات) للسيد محسن الأمين العاملي، والذي طبع في ثلاثة مجلدات.

٥ ـ لقد عُرف كتاب مفاتيح الجنان شهرته في الوسط الإيراني أولاً؛ لأنّه في

الأصل كتاب فارسي، وضع لكي يتداوله الناطقون باللغة الفارسية، ثمّ تمّت ترجمته لاحقاً إلى اللغة العربية والأوردية وغيرهما، وطبع عدّة مرات بعضها رديء، وهذا الموجود بين أيدينا اليوم باللغة العربية إنّما هو ترجمة لذاك الكتاب الأصل، وقد ساعد هذا الكتاب على تسهيل أمر الأدعية للفرس والإيرانيين بلغتهم وتيسير فهمهم للأمور أكثر فأكثر.

وتشبه هذه الخطّة تلك التي كان يقوم بها الشيخ محمّد باقر المجلسي (١١١١هـ)، في تأليفه لبعض الكتب الحديثية الموجزة نسبيّاً باللغة الفارسية، وهو ما ساعد على تداول واسع للحديث في الوسط الشيعي الذي كان الإيرانيون يمثلون النسبة الأكبر منه بشريّاً، وزاد من مكانة العلامة المجلسي نفسه في الوسط الإمامي.

هذه العناصر وغيرها ساعدت على حضور الكتاب، وتأثيره الكبير في الحياة اليومية العبادية للشيعة، وليس هو أوّل كتاب أخذ هذا الوضع والحال، فقبله كان العلماء يصنّفون في مثل هذا المجال، وتأخذ كتبهم حضوراً لفترة زمنية طويلة أو قصيرة، إلى أن تحلّ مكانها كتب أخرى أسهل وأجمع، مثل كتاب (مصباح المتهجّد) للشيخ الطوسي، وكتاب (المصباح) و(البلد الأمين) للكفعمي، وكتاب (عدّة الداعي) لابن فهد الحلي، وكتاب (الدعوات) لقطب الدين الراوندي، وكتاب (مفتاح الفلاح) للشيخ البهائي، وكتاب (مهج الدعوات) وسائر كتب السيد ابن طاووس، فضلاً عن كتب (المزار) وغيرها من الكتب المعروفة التي سمّاها الشيخ ابن إدريس الحلّي بكتب العبادات مقابل كتب الفقه كما صنّفها.

هذا كلّه لا يعني أنّ هذه الكتب مصادر حديثية بحيث يحتجّ بها، إلا إذا كانت

قديمة كمصباح المتهجّد للشيخ الطوسي، بل هي مجرّد كتب تجمع الروايات الواردة في المندوبات ذات الطابع العبادي، وحيث إنّ مجالها عادةً الأمر المندوب لهذا يصبح الاحتجاج بها ضعيفاً، وذلك أنّه من الممكن أنّ العلماء الذين صنّفوها (وكلامي بالمطلق، وليس بالضرورة عن شخص الشيخ القمي)، ولو كانوا مدقّقين في الحديث والتاريخ، لكنّهم تساهلوا في توثيق روايات هذه الكتب، انطلاقاً من اعتمادهم على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، فطبيعة هذه الكتب هي عبارة عن سنن ومندوبات عبادية في الغالب، وهذا الأمر يجعلها تلقائياً تحت سلطة قاعدة التسامح، فإذا أورد الشيخ الطوسي في مصباحه روايةً في هذا المجال، فإنّه من غير المعلوم أنّه قد تيقّن بصدورها أو اعتبرها حجّة، ولو أنّه في بداية كتاب المصباح بيّن أنّه وضع هذا الكتاب للعمل من قبل الفرد العادي، فإنّ جعله له للعمل لا ينافي اعتماده على قاعدة التسامح الشائعة بين العلماء المسلمين حتى أهل السنّة.

وبناء عليه لا نستطيع أن نضع هذا النوع من المصنّفات في نفس الدرجة الحديثية مع المصنّفات الحديثية الأخرى، إلا مع قيام شواهد خاصّة، كأن يبيّن المؤلّف أنّني لم أعتمد إلا على الحديث الصحيح، أو يكون منكراً لقاعدة التسامح، ثم يدرج الأحاديث في هذا الكتاب، معلناً أنّه وضعها للعمل والرجوع إليها والتعبّد بها، وإلا ففي غير هذه الحال لا نستطيع التعامل مع هذا النوع من الكتب بالطريقة المتعارفة في الحديث، حتى لو كانت قديمة فضلاً عمّا لو كانت متأخّرة ككتاب ضياء الصالحين أو غيره، ولهذا عندما شنّ ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) هجومه النقدي على استخارة ذات الرقاع واستخارة البنادق، ذكر أنّ هذه الاستخارة لا وجود لها في كتب الفقه، وإنما هي موجودة في كتاب

العبادات، قاصداً مثل كتاب مصباح المتهجّد الذي أورد رواية الرقاع، وتمييزه صحيح، خلافاً للعلامة الحلي، ووفاقاً للمحقق التستري في هذا الموضوع، مما تعرّضنا له في محلّه ولا نطيل فيه الساعة.

من هنا، فإنّ أيّ حديث يكون موجوداً في مثل مفاتيح الجنان يجب علينا أن نبحث عن أصله، ومن أين أخذه الشيخ القمّي؟ وندرس أصله ومصادره وسنده ومتنه وفقاً للطريقة التي نختارها مسبقاً في التعامل مع الحديث الشريف. وهناك نعرف هل أنّ هذا الحديث كان موجوداً عند المتقدّمين أم لا؟ وهل هو حجّة أم لا؟ وهل أضيف على نسخ مفاتيح الجنان أم لا؟ وأيّ شيء نقوله يجب أن يكون معنا عليه دليل، سواء نفياً أم إثباتاً، هذه هي القاعدة في التعامل هنا، أمّا أن نقول بأنّه روي في مفاتيح الجنان، وانتهى الكلام، ولا مجال للنقاش! فهذا ليس دأب الباحثين والمحقّقين فيما نعلم. وكذلك رمي أيّ رواية بحجّة أنّها موجودة في مفاتيح الجنان، أو لأنّنا لا نستذوقها، أو اتهام كتاب المفاتيح كلّه أو التجريح بمؤلّفه أو غير ذلك! فإنّ هذا ممّا لا ينسجم أيضاً مع عمل أهل التحقيق والفحص والتدقيق.

ونظراً لحساسية قضيّة تزوير بعض كتب الأدعية والزيارات من قبل بعض الناس اليوم وقبل اليوم، عن قصد أو من دون قصد، لهذا أنقل لكم نصّ كلام الشيخ عباس القمّي نفسه في (مفاتيح الجنان: ٦٣٣ ـ ٦٣٨) بعد نقله لزيارة وارث المشهورة حيث يقول ما نصّه: «أقول: تعرف هذه الزيارة باسم زيارة وارث، وهي مأخوذة عن كتاب (مصباح المتهجد) للطوسي وهو من أرقى الكتب المعتبرة المشهورة في الأوساط العلميّة، وقد اقتطفت هذه الزيارة نصّاً عن ذلك المأخذ الشريف من دون واسطة أتكل عليها، فكانت كلمة الختام لزيارة

الشهداء هي: [فَيالَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ مَعَكُمْ]. فالزيادة التي ذيلت بها هذه الزيارة وهي: [فِي الجِنانِ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَداء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً، السَّلامُ عَلى مَنْ كانَ فِي الحائِرِ مِنْكُمْ وَعَلى مَنْ لَمْ يَكُنْ فِي الحائِرِ مَعَكُمْ...] الخ، إنّما هي خروج عن المأثور ودسّ في الحديث.

قال شيخنا (يقصد الشيخ القمي هنا الشيخَ المحدث حسين النوري) في كتابه الفارسي (لؤلؤ ومرجان): إنّ هذه الكلمات التي ذيّلت بها هذه الرواية إنما هي بدعة في الدّين وتجاسر على الإمام (عليه السلام) بالزيادة فيما صدر منه وفوق ذلك فهي تحتوي على أباطيل وأكاذيب بيّنة الكذب. والغريب المدهش أنها تنبثّ بين الناس وتذيع حتى تهتف بها في كلّ يوم وليلة عدّة آلاف مرّة في مرقد الحسين (عليه السلام) وبمحضر من الملائكة المقرّبين وفي مطاف الأنبياء والمرسلين (عليه السلام) ولامنكر ينكرها أو رادع يردع عن الكذب والعصيان. فآل الأمر إلى أن تدوّن هذه الأباطيل وتطبع في مجاميع من الأدعية والزيارات يجمعها الحمقى من عموم الناس فتزعمها كتاباً فتجعل لها اسماً من الأسماء، ثم تتلاقفها المجاميع فتسري من مجموعة أحمق إلى مجموعة أحمق آخر.

وتتفاقم المشكلة، فيلتبس الأمر على بعض طلبة العلم والدّين، وإني صادفت طالباً من طلبة العلم والدين وهو يزور الشهداء بتلك الأباطيل القبيحة فمسست كتفه فالتفت إليّ فخاطبته قائلاً: ألا يشنع من الطالب أن ينطق بمثل هذه الأباطيل في مثل هذا المحضر المقدّس؟ قال: أليست هي مرويّة عن الإمام (عليه السلام) فتعجّبت لسؤاله وأجبته بالنفي. قال: فإني قد وجدتها مدوّنة في بعض الكتب، فسألته عن الكتاب فأجاب كتاب (مفتاح الجنان). فسكتّ عنه فإنّه لا يليق أن يكالم المرء رجلاً أدّت به الغفلة والجهل إلى أن يعدّ المجموعة التي

جمعها بعض العوام من الناس كتاباً من الكتب ويستند إليه مصدراً لما يقول.

ثم بسط الشيخ (رض) كلامه في هذا المقام وقال: إنّ عدم ردع العوام عن نظائر هذه الأمور غير الهامة والبدع الصغيرة كغسل أويس القرني وأبي الدرداء وهو التابع المخلص لمعاوية، وصوم الصّمت بأن يتمالك المرء عن التكلّم بشيء في اليوم كلّه، وغير ذلك من البدع التي لم يردع عنه رادعٌ ولم ينكره منكر، قد أورثت الجرأة والتطاول، ففي كلّ شهر من الشهور وفي كلّ سنة من السنين يظهر للنّاس نبيّ أو إمام جديد فترى الناس يخرجون من دين الله أفواجاً انتهى.

وأقول (والكلام للشيخ القمّي الآن) أنا الفقير: لاحظ هذا القول وأنعم النظر فيه أنّه القول الصادر عن عالم جليل واقف على ذوق الشريعة المقدّسة واتجاهها في سننها وأحكامها، وهو يُبدي بوضوح مبلغ اهتمام هذا العالم الجليل بالأمر ويكشف عمّا يكظمه في الفؤاد من الكآبة والهم، فهو يعرف مساوئه وتبعاته على النّقيض من المحرومين عن علوم أهل البيت (عليهم السلام) المقتصرين على العلم بضغث من المصطلحات والألفاظ، فهم لايعبأون بذلك ولا يبالون، بل تراهم بالعكس يصحّحونه ويصوبونه ويجرون عليه في الأعمال فيستفحل الخطب ويعاف كتاب (مصباح المتهجّد) و (الإقبال) و (مهج الدعوات) و (جمال الأسبوع) و (مصباح الزائر) و (البلد الأمين) و (الجنّة الواقية) و (مفتاح الفلاح) و (المقباس) و (ربيع الأسابيع) و (التحفة) و (زاد المعاد)، ونظائرها فيستخلفها هذه المجاميع السخيفة فيدسّ فيها في (دعاء المجير) وهو دعاء من الأدعية المأثورة المعتبرة كلمةَ (بعفوك) في سبعين موضعاً فلم ينكرها منكر.

و (دعاء الجوشن الكبير) الحاوي على مائة فصل يبدع لكلّ فصل من فصوله

أثراً من الآثار ومع ما بلغتنا من الدعوات المأثورة ذات المضامين السامية والكلمات الفصيحة البليغة يصاغ دعاء سخيف غاية السخف فيسمّى بدعاء الحُبّى، فينزّل من شرفات العرش فيفتري له من الفضل ما يدهش المرء ويبهته.

من ذلك والعياذ بالله: أن جبرائيل بلَّغ النبي محمداً (صلّى الله عليه وآله) أنّ الله تعالى يقول: إني لا أعذب عبداً يجعل معه هذا الدعاء وإن استوجب النار وأنفق العمر كلّه في المعاصي ولم يسجد لي فيه سجدة واحدة، إنني أمنحه أجر سبعين ألف نبيّ وأجر سبعين ألف زاهد وأجر سبعين ألف شهيد وأجر سبعين ألف من المصلّين وأجر من كسى سبعين ألف عريان وأجر من أشبع سبعين ألف جائع ووهبته من الحسنات عدد حصى الصحارى وأعطيته أجر سبعين ألف بقعة من الأَرض، وأجر خاتم النبوّة لنبينا (صلّى الله عليه وآله) وأجر عيسى روح الله وإبراهيم خليل الله وأجر إسماعيل ذبيح الله وموسى كليم الله ويعقوب نبي الله وآدم صفيّ الله وجبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل والملائكة. يا محمّد من دعا بهذا الدعاء العظيم (دعاء الحبّى) أو جعله معه غفرت له واستحييت أن أعذّبه.. الخ.

وجدير بالمرء أن يستبدل الضحك على هذه المفتريات الغريبة بالبكاء على كتب الشيعة ومؤلّفاتهم، الكتب القيّمة التي بلغت الرتبة السامية ضبطاً وصحّة وإتقاناً فكانت لا يستنسخها في الغالب إِلاّ رجالٌ من أهل العلم والدين فيقابلونها بنسخ نسختها أيدي أهل العلم وصحّحها العلماء وكانوا يلمحون في الهامش إلى ما عساه يوجد من الاختلاف بين النسخ.

ومن نماذج ذلك أنّا نرى في دعاء مكارم الأخلاق كلمة: وبلّغ بإيماني، فيرد في الهامش أنّ في نسخة ابن أشناس: وأبلغ بإيماني، وفي رواية ابن شاذان: اللّهُمَّ أبلغْ

إيماني.

وقد نرى الإشارة إلى أنّ الكلمة وجدت بخط ابن سكون هكذا وبخط الشهيد هكذا، فهذه هي المرتبة الرفيعة التي نالتها كتب الشيعة ضبطاً وإتقاناً. وهذا مبلغ ما بذلوه من الجهد في مداقتها وتصحيحها، والآن نجدها قد عفيت وتركت فاستخلفها كتاب (مفتاح الجنان) الذي وقفت على نزر من صفته فيكون هو الكتاب الوحيد الذي تتداوله الأيدي ويرجع إليه العوام والخواص والعرب والعجم، وما ذلك إلاّ لأنّ أهل العلم والدين لا يبالون بالأحاديث والروايات ولا يراجعون كتب علماء أهل البيت الطّاهرين وفقهائهم، ولا ينكرون على أشباه هذه البدع والزوائد، وعلى دسّ الدسّاسين والوضّاعين وتحريف الجاهلين، ولا يصدّون من لا يرونه أهلاً، ولا يردعون الحمقى فيبلغ الأمر حيث تلفّق الأدعية بما تقتضيه الأذواق أو يصاغ زيارات ومفجعات وصلوات ويطبع مجاميع عديدة من الأدعية المدسوسة وينتج أفراخ بكتاب (المفتاح)، وتعم المشكلة فيروج الدسّ والتحريف ونراهما يسيران من كتب الأدعية إلى سائر الكتب والمؤلّفات، فتجد مثلاً كتابي الفارسي المسمّى (منتهى الآمال) المطبوع حديثاً قد عبث فيه الكاتب بما يلائم ذوقه وفكره.

ومن نماذج ذلك أنّ الكاتب دسّ كلمة (الحمد لله) في أربعة مواضع خلال سطرين من الكتاب، فقد كتب في حال مالك بن يسر اللعين: أنّه قد شُلّت يداه بدعاء الحسين (عليه السلام) (الحمد لله) فكانتا في الصيف كخشبتين يابستين (الحمد لله) وفي الشتاء يتقاطر منهما الدم (الحمد لله) فكان عاقبة أمره خسراً (الحمد لله).

ودسّ أيضاً في بعض المواضع كلمة السيدة (خانم) عقيب اسم زينب وأُم

كلثوم تجليلاً لهما واحتراماً، وكان الكاتب معادياً لحميد بن قحطبة فحرّف اسمه إلى حميد بن قحبة، ثم احتاط احتياطاً فأشار في الهامش إلى أنّ في بعض النّسخ حميد بن قحطبة، واستصوب أن يكتب الاسم عبد الله عوض عبد ربّه، والاسم زحر بن القيس وهو بالحاء المهملة التزم أن يسجّله بالجيم أينما وجده، وخطأ كلمة أُمّ سلمة فسجلها أمّ السّلمة ما وسعه ذلك.

والغاية التي توخّيتها بعرض هذه النماذج من التحريف هي بيان أمرين:

أولاً: لاحظ هذا الكاتب أنّه لم يجرِ ما أجراه من الدّس والتحريف إلاّ وهو يزعم بفكره وذوقه أنّ في الكتاب نقصاً يجب أن يزال، وليس النقص والوهن إلاّ ما يجريه من التحريف، فلنقس على ذلك الزيادات التي يبعثنا الجهل على إضافتها إلى الأدعية والزيارات والتغييرات والتصرّفات التي تقتضيها طباعنا وأذواقنا الناقصة، زعماً أنّها تزيد الأدعية والزيارات كمالاً وبهاءً، وهي تنتزع منه الكمال والبهاء وتسلبها الاعتبار عند أهلها العارفين. فالجدير أن نتحافظ على نصوصها المأثورة فيجزي عليها لا نزيد فيها شَيْئاً ولا نحرّف منها حرفاً.

ولنلاحظ ثانياً الكتاب الذي تكلّمنا عنه أنّه كتاب لمؤلّف حيّ يراقب كتابه ويترصّد له يجري فيه من التّحريف والتّشويه نظائر ما ذكرت، فكيف القياس في سائر الكتب والمؤلّفات؟! وكيف يجوز الاعتماد على الكتب المطبوعة إلاّ إذا كانت من المؤلّفات المشهورة للعلماء المعروفين وعرضت على علماء الفنّ فصدّقوها وأمضوها؟!

وقد روي في ترجمة الثقة الجليل الفقيه المقدّم في أصحاب الأئمة (عليهم السلام) يونس بن عبد الرحمن أنّه كان قد عمل كتاباً في أعمال اليوم والليلة فعرضه أبو هاشم الجعفري على الإمام العسكري (عليه السلام) فتصّفحه (عليه

السلام) كلّه ثم قال: «هذا ديني ودين آبائي كلّه وهو الحقّ كله».

فهذا أبو هاشم الجعفري أراد الجري على كتاب يونس فلم يعتمد على سعة علم يونس وفقاهته وجلاله والتزامه بدينه حتّى عرض الكتاب على الإمام (عليه السلام) واستعلم رأيه فيه.

وروي أيضاً عن بورق الشنجاني الهروي ـ وكان معروفاً بالصدق والصلاح والورع ـ أنه وافى الإمام العسكري (عليه السلام) في سامراء، وعرض عليه كتاب اليوم والليلة الذي ألّفه الشيخ الجليل فضل بن شاذان وقال: جعلت فداك أردت أن تطالع هذا الكتاب وتصفّحه قال (عليه السلام): هذا صحيح ينبغي أن نعمل به.

إلى غير ذلك من الروايات في هذا الباب. وإنّي قد قدمت على تأليف هذا الكتاب وإنّي واقف على طباع الناس في هذا العصر وعدم اهتمامهم لنظائر هذه الأمور، وإنما ألفته إتماماً للحجّة عليهم، فجددت واجتهدت في أخذ الأدعية والزيارات الواردة في هذا الكتاب عن مصادرها الأصيلة وعرضها على نسخ عديدة، كما بذلت أقصى الجهد في تصحيحها واستخلاصها من الأخطاء كي يثق به العامل ويسكن إليه إن شاء الله، ولكن الشرط هو أن لا يحرّفه الكاتب والمستنسخ، وأن يتخلّى القاري عمّا يقتضيه طبعه وذوقه من التغيير.

وروى الكليني (رضي الله عنه) عن عبد الرحمن القصير قال: دخلت على الصادق (صَلَواتُ الله وسَلامُهُ عَلَيهِ) فقلت: جعلت فداك إنّي اخترعت دعاءً. قال: دعني من اختراعك. فأعرض (عليه السلام) عن اختراعه ولم يسمح أن يعرض عليه. ثم أنعم عليه بتعليمه عملاً ينبغي أن يؤدّيه.

وروى الصدوق عطّر الله مرقده، عن عبد الله بن سنان قال: قال الصادق

(عليه السلام): سيصيبكم شبهة فتبقون بلا علم يُرى ولا إمام هدى ولا ينجو منها إلاّ من دعا بدعاء الغريق. قلت: وكيف دعاء الغريق؟ قال: تقول: [يا الله يا رَحْمنُ يا رَحِيمُ يا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلى دِينِكَ. فقلت: يا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالأبْصارِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلى دِينِكَ]. فقال: إنّ الله عزَّ وجلَّ مقلّب القلوب والأبصار، ولكن قل كما أقول: [يا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلى دِينِكَ]. وحسب العابثين بالدعوات إضافةً وتحريفاً بما تقتضيه أذواقهم وطبائعهم التأمّل في هاتين الروايتين والله العاصم» (انتهى كلام الشيخ القمّي بطوله).

ويُفهم منه التحذير من إقدام بعض من لا علم له على تأليف كتب في الأدعية والزيارات وغيرها دون الأخذ من المصادر الأصليّة، وكذلك التحذير من إجراء تغييرات في هذه الكتب الأصليّة ونحوها، انطلاقاً من الذوق الشخصي وحبّ النبي والآل أو حبّ الله ودينه، وأمثال ذلك. والغريب أنّه اعتبر أنّ هذا الأمر قد مورس ضدّ كتابه نفسه (منتهى الآمال)، فحريّ بنا الانتباه لهذا الموضوع كما انتبه له الشيخ النوري والشيخ القمي رحمهما الله.

٢٩٣ـ هل يمكن حذف الدراسات السنديّة، واستبدالها بموافقة الحديث للقرآن؟

☚ السؤال: يتحدّث بعض العلماء وينسبون إلى العلامة الطباطبائي هذا القول، ويقولون بأنّ لهم منهجاً في تقويم الأحاديث والروايات، وهذا المنهج لا يقوم على النقد السندي ولا على التثبّت من المصادر والأسانيد، وإنّما يقوم على المتن فقط، فكلّ حديث يوافق القرآن الكريم وروح التشريع والتاريخ والعقل والأخلاق، فهو حديث صحيحٌ معتبر يمكن الاعتماد عليه، وكلّ ما يخالف هذه الأشياء فهو

حديث ضعيف مردود، وعلى هذا يصحّحون آلاف الأحاديث الضعيفة السند انطلاقاً من هذا المعيار. ما هو رأيكم في هذا المنهج؟

● لقد وضع العلماء المسلمون قواعد لنقد المتن، كمخالفة القرآن الكريم ومخالفة العقل ومخالفة حقائق التاريخ وركاكة البنية اللفظية أو المعنوية للحديث وغير ذلك، وهذه المعايير وغيرها تنفع في نقد المتن الحديثي، ويستخدمها العلماء في مجال تصفية الحديث الشريف.

إلا أنّنا مع ذلك نجد حديثاً بين العلماء المسلمين ـ لاسيما في العصر الحديث ـ حول مرجعيّة نقد السند أو نقد المتن، ففيما تميل تيارات فكرية وحديثية كبرى إلى مرجعيّة نقد السند بدرجة أساسيّة، حيث نجد معها التركيز على المعايير السنديّة ودراسة حال الرواة، نجد فريقاً آخر يسعى لجعل تحليل متن الحديث هو المعيار في التعاطي معه، فإذا وافق القرآن والعقل والتاريخ ومنطق الأشياء أخذنا بالحديث وإلا طرحناه.

وقد نظّر بعض العلماء المعاصرين لهذا الموضوع، بجعل نقد المتن هو المعيار دون نقد السند، على أساس أنّ نقد السند أقصى ما يفيد الظنّ، فيما نقد المتن يوصلنا إلى اليقين بصدور هذا الحديث أو ذاك أو عدم صدورهما، انطلاقاً من أنّ أحاديث العرض على القرآن الكريم تفيد أنّ ما وافق الكتاب فخذوه وما خالفه فدعوه، فهي أحاديث تبطل المخالف وتثبت الموافق، لا أنّها تفيد في الإبطال فقط.

إلا أنّنا نختلف مع هذا المنهج، ونجد أنّ نقد المتن ـ لوحده ـ يلعب دوراً إبطاليّاً فقط، ويندر أن تكون معه حالات يمكن فيها إثبات صدور النصّ بعيداً عن السند، أي إنّه لا يلعب غالباً دوراً إثباتيّاً، إذا أردت أن أستعير تعابير

الفيلسوف الغربي كارل بوبر في المعرفيّات.

وبعبارة أخرى: إنّ معيارية المتن لا تحسم ـ على مستوى القاعدة ـ حيثية الصدور في الحديث، نعم لها القدرة على حسم حيثية عدم الصدور، فلو كان المتن مخالفاً للقرآن الكريم لأمكن لقانون معيارية المتن أن يسقط الرواية عن الاعتبار، لكنّ مجرّد عدم معارضتها للقرآن، أو وجود مناخها في القرآن لا يعني أنها قد صدرت، لاسيما وأنّه من المعروف في تاريخ الحديث أنّ الكثير من الزهاد والصلحاء قد وضعوا أحاديث في فضائل الأعمال ترغيباً للناس. فإذا أراد المستدلّ هنا أن يقدّم منهج معيارية المتن على السند بحجّة أنّ الأول يقيني والثاني ظنّي، فهذا لن يسلم له، بل ستكون نسبة الظنية في المجال المتني مساوية أو أقلّ مما هو حاصل في مجال السند، فسيرد عليه الإشكال الذي أورده هو بنفسه على منهج نقد السند.

ومعنى ذلك أنّ موافقة الحديث للقرآن والعقل سوف تصحّح مضمونه، وتصحيح المضمون لا يساوي تصحيح الصدور، فلو قلت لك الآن: قال رسول الله: الأخلاق مسألة جيّدة، فهذا المضمون مناسب للعقل والقرآن، وأستطيع أن أثبت بالموافقة معهما صحّة المضمون، لكنّ هذا لا يعني أنّ هذا النصّ قد صدر من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلّم؛ إذ ما الدليل على أنّ كل ما نسبناه إلى النبي وكان مضمونه صحيحاً فقد صدر؟! فالفيلسوف الصدرائي يؤمن بالوحدة التشكيكيّة الخاصّة، فهل سيأخذ بقولي الآن، وأنا في القرن الواحد والعشرين، عندما سأقول له روايةً مرسلة عن النبيّ هي: إنّ الوحدة التشكيكية حقّ؟! إنّ هذا المضمون صحيح عند الصدرائي، لكن هل يعني ذلك أنّ الرسول قد قال هذه الجملة فعلاً؟! هل هذه النسبة الصدورية عقلانية؟! إنّ هذه القفزة

من التصحيح المضموني إلى التصحيح الصدوري ظنيّة واحتماليّة أيضاً، وليست بأقوى ظنّاً من الظنّ الناتج عن التوثيق التاريخي والسندي.

وأمّا أحاديث العرض على القرآن الكريم التي فيها الأخذ بالموافق، والتي تقارب ـ بصيغة الأخذ بالموافق ـ ثماني روايات، فيمكنني تسجيل ملاحظات عديدة عليها هنا، أبرزها:

١ ـ إذا أريد إثباتها بمنهج نقد المتن نفسه فلا يحصل العلم بها بعد ما قلنا بأنّ صحّة المضمون لا تساوق صحّة الصدور. وإذا أريد إثباتها بمنهج نقد السند، فهذا يعني أنّ كل منهج نقد المتن سيرجع في دليل حجيّته ـ الذي هو روايات الأخذ بالموافق ـ إلى منهج نقد السند، ومن ثم فلا معنى لأنّ يقول أنصار هذا الرأي بأنّ منهجهم متقدّم ـ على مستوى الظنيّة واليقينية ـ على منهج نقد السند.

٢ ـ إنّها لا تثبت أنّ ما وافق كتاب الله فقد صدر واقعاً حتى ندّعي اليقينية؛ لأنّ غاية ما فيها هو لزوم الأخذ بما وافق كتاب الله، ويمكن أن يكون الأمر بذلك راجعاً إلى أنّ أغلب ما وافق كتاب الله من الأحاديث التي بين أيدينا قد صدر واقعاً، فتقدّم هذه النصوص بنفسها معياراً لوزن الحديث بحسب الظنّ الغالب لا كاشفةً عن الصدور الواقعي. وبعبارة أخرى: إنّ الأمر بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب غاية ما فيه إعطاء الحجية لطريق ظنّي، تماماً كالأمر بالأخذ بخبر الثقة حيث لا يعني بالضرورة أنّ خبر الثقة يقيني الصدق، فليلاحظ ذلك جيداً، وبهذا لا يصبح منهج نقد المتن الذي يطرحه هؤلاء أقوى في الدرجة اليقينية من منهج نقد السند، خلافاً لما يدّعونه.

٣ ـ بل يمكن القول بأنّ أغلب روايات العرض على القرآن الكريم ليست واردة في مورد إعطاء الحجيّة النهائية، بل هي تريد أن تقول بأنّ الحديث الذي

وصلكم ولا مشكلة فيه من النواحي الأخَر، هذا الحديث إذا وافق كتاب الله فخذوه، وإذا خالفه فذروه، فهي بصدد بيان رفع المانع، وليست في صدد إعطاء الحجية لكلّ موافق، بل في صدد إعطاء الحجيّة للموافق المتصف بصفات الحجيّة الأخَر المأخوذة في النصوص، فتكون محكومةً أو مقيّدةً أو مخصّصة بالأدلة الدالة على حجيّة العلم لو قلنا باختصاص الحجية بالخبر اليقيني، أو بالأدلّة الدالّة على حجية خبر الثقة أو العدل دون غيرهما، بناء على أنّ دليل الحجية يثبت الحجية لخبر الثقة أو العدل وينفيها عن غيرهما كما في مثل آية النبأ مثلاً، وبهذا لا يصحّ أن نأخذ من أحاديث العرض على الكتاب مفاداً نهائيّاً للإثبات بصرف النظر عن ضمّها إلى شروط الحجيّة الأخرى المستفادة من النصوص والبناءات العقلائيّة.

ويمكننا أن نعزّز ذلك بأنّ مساق مجمل أدلّة الحجج الظنيّة الكاشفة كحجية الخبر وحجية الظهور وغير ذلك، إنّما هي إشارات إلى المرتكزات العقلائيّة، وليست تأسيسات لطرق ظنيّة جديدة غير موجودة بين العقلاء، ومن الواضح أنّ العقلاء لا يرون محض الموافقة موجباً لظنيّة الصدور، إلا بجعله قرينة إلى جانب سائر القرائن الصدورية.

٤ ـ إنّ روايات العرض التي جاء فيها التعبير بالأخذ بالموافق، لا تتجاوز الثمانية أو الأزيد بقليل، وأغلبها ضعيف السند، وحيث إنّ الصحيح هو حجية الخبَر المطمأنّ بصدوره فحصول الاطمئنان بالصدور من هذا العدد من الأخبار مشكل، ومعه لا يمكن البناء على حجيّة هذه الأخبار كي نجعلها مدركاً لحجيّة مطلق الخبر الموافق.

بل حتى لو فرضنا حجيّتها بمعيار من المعايير سوف يكون إطلاقها أو عمومها مخالفاً للقرآن الكريم نفسه فينبغي طرحه؛ لأنّ آية النبأ تسقط حجية

خبر الفاسق، وهذا معناه أنّ الخبر الذي يرويه فاسق ـ على الخلاف في معنى الفسق هنا، هل هو الفسق الشرعي أم الفسق الخبري، بمعنى عدم كون الراوي ثقةً ـ مسلوب الحجية قرآنياً سواء كان مضمون الخبر موافقاً للقرآن أم مخالفاً، مع أنّ المفروض أنّ خبره حجة لو وافق القرآن بموجب أخبار العرض، فيقع التعارض بالعموم من وجه بين النصّ القرآني ونصّ أخبار العرض بحسب هذا الفهم (لأنّ أخبار العرض تعطي الحجية للخبر الموافق دون المخالف، سواء كان راويه ثقة أو غير ثقة، بينما آية النبأ تسلب الحجيّة عن خبر غير الثقة، سواء روى الموافقَ للكتاب أم روى المخالف، فخبر غير الثقة الموافق هو مادّة الاختلاف بينهما)، وهو ما يوجب سلب الحجية عن خبر غير الثقة الذي يوافق القرآن، فضلاً عن الذي يخالفه، ومحض الموافقة ليس تبيّناً عقلائيّاً كما بيّنا فلا يشكل علينا بأنّ التبيّن قد حصل بذلك.

إنّ مشكلة العديد من الدارسين في مجال نقد السند والمتن، أنهم يشعرون أنهم مضطرون إما إلى تبنّي السند أو المتن، مع أنه يمكن الجمع بينهما، ليكون هذا الجمع هو القادر على تحصيل اطمئنان قويّ في النفس يؤمّن الإثبات التاريخي والصدوري للحديث، فإذا كان السند لا يكفي والمتن كذلك، إلا أن ضمّهما إلى بعضهما وإعمال معاييرهما على الحديث قد يقويّ حالة الوثوق حينئذٍ. والبحث له تفصيلات عالجناها في محلّه فلا نطيل.

٢٩٤ـ حديث: «لنا مع الله حالات هو فيها نحن ونحن هو..»، ووقفة مع الأحاديث النبوية الصوفيّة

السؤال: ما مدى صحّة هذا الحديث الذي يذكره السيد الخميني والشيخ

الأحسائي وبعض علمائنا في مدارج السالكين إلى الله، وهو: «لنا مع الله حالات، هو فيها نحن، ونحن هو، وهو هو، ونحن نحن»؟

● هذا الحديث لا أصل له يمكن العثور عليه، ولم أجده في أيّ مصدر من المصادر الحديثية والتاريخية والتفسيرية الشيعية والسنيّة، ولعلّ أقدم مصدر له بين أيدينا يعود إلى القرن الحادي عشر الهجري، حيث ذكره الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) في (الكلمات المكنونة: ١١٤)، عند حديثه عن معنى الفناء في الله، وذكره الشيخ أحمد آل طوق القطيفي (١٢٤٥هـ) في رسائله (ج٣: ٤٦٧)، والمولى علي النوري (١٢٤٧هـ)، في كتابه (التعليقات على مفاتيح الغيب: ٧٥١)، والشيخ محمد باقر الكجوري (١٢٥٥هـ) في (الخصائص الفاطمية ٢: ٢٣٦)، وذكره الملا هادي السبزواري (١٢٨٩هـ)، في شرحه على المثنوي (ج١: ٣٤٩)، وذكره التبريزي الأنصاري (١٣١٠هـ)، في كتابه (اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء: ٢٨، ٦٢). وذكره الميرزا محمد تقي الرازي (١٣٤٨هـ) في كتابه (مكيال المكارم ٢: ٢٩٥)، وأورده أيضاً الإمام الخميني (١٤١٠هـ) في (مصباح الهداية: ٦٧، وشرح دعاء السحر: ١٠٣).

وقد أقرّ الدكتور البروجردي ـ محقّق شرح المثنوي للسبزواري ـ في هامش الصفحة المشار إليها بأنّه لم يعثر على مصدر لهذا الحديث. ومن اللطيف ما ذكره الشيخ المعاصر جواد بن عباس الكربلائي حيث قال: «وإليه أيضاً يشير ما روي عن الصادق عليه السّلام، على ما ذكره كثير من العلماء في كتبهم العرفانية، من قوله عليه السّلام: لنا مع اللهَّ حالات، نحن فيها هو، وهو نحن، ونحن نحن، وهو هو»، (الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة ٣: ٢٦٩، وانظر ج٤: ٣٤، وج٥: ٣٧٧)، فكأنّه لم يعثر على هذا الحديث إلا في الكتب العرفانيّة.

وهذا هو الأرجح؛ فهذا اللسان هو لسان العرفاء والمتصوّفة، ومثله موجود بكثرة عند أمثال ابن عربي في الفصوص والفتوحات (لاحظ على سبيل المثال: الفتوحات المكيّة ج٢: ٧٤، و٤: ٢٧٩ ـ ٢٨٠)، لمن اطّلع على لغتهم وطريقتهم، لاسيما عندما يفسّرون ذلك كلّه بالوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، وفقاً ـ بالخصوص ـ لبنيات الفلسفة الصدرائيّة في تفسير حقيقة الوجود (الوحدة التشكيكية)، أو بمقام الجمع والفرق عند العرفاء، حتى أنّ المولى علي النوري (١٢٤٧هـ) قد حاول تفسير هذا الحديث على طريقة العرفاء ومصطلحهم، فقال بعد ذكره هذا الحديث المنسوب: «.. ولعلّ فيه نوع الإشارة إلى الجمع بعد الفرق، حيث قالوا: نحن هو وهو نحن، والجمع نوع الفرق، وبعده بعدية ترتيبية، وإلى الفرق بعد الجمع، حيث قالوا: وهو هو ونحن نحن، وهما: أي الجمع بعد الفرق والفرق بعد الجمع ـ كما قالوا ـ خاصّة الورثة الختمية. وأما وجه الإشارة إلى التفرقة التي هي قبل الوصول إلى مقام الجمع لمحلّ قولهم عليهم السلام: نحن، في قولهم: نحن هو، وقولهم: هو، في قولهم: هو نحن، يشير إلى سرّ التفرقة التي قبل الجمع، أو كوننا هو فرع شعورنا بنا وشهودنا إيانا، حتى يتمكّن من الجمع بنا هو، وهكذا في قولهم: هو نحن، وأما وجه التفرقة بعد الجمع فظاهر لا يخفى على أهل الإشارة، وهو الخبير بضمائر أوليائه، والواقف على سرائر أحبّائه حقاً، وأما حملنا فهو مجرّد ما احتملنا إن كان حقاً، فهو يقول الحقّ وهو يهدي السبيل، وإن لم يكن حقاً فجاء من قبلنا ومن ناحيتنا التي هي ناحية الظلمة والاحتجاب» (التعليقات على مفاتيح الغيب: ٧٥١).

وقد ذكر السيد شهاب الدين المرعشي النجفي في شرحه على إحقاق الحقّ (ج١: ١٨٤): «ورأيت بعض من كان يدّعي الفضل منهم يجعل بضاعة ترويج

مسلكه أمثال ما يعزي إليهم عليهم السلام: لنا مع الله حالات فيها هو نحن ونحن هو. وما درى المسكين في العلم والتتبّع والتثبّت والضبط أنّ كتاب مصباح الشريعة وما يشبهه من الكتب المودعة فيها أمثال هذه المناكير، مما لفّقتها أيادي المتصوّفة في الأعصار السالفة وأبقتها لنا تراثاً».

وإنّني بهذه المناسبة أشير إلى اقتراحين سبق أن ذكرتهما لبعض طلاب العلوم الدينية، ويمكن اختيارهما لرسائل ماجستير أو أطروحات دكتوراه أيضاً:

الاقتراح الأوّل: أن تستقصى الأحاديث التي لم تظهر لنا إلا في العصر الصفوي وما بعده، فهناك الكثير من الأحاديث المبثوثة في كتب الحديث والتاريخ المتأخّرة لا نعرف لها مصدراً إلا في العصر الصفوي، ومن الجيّد جمع هذه الأحاديث، ثم دراستها والاشتغال عليها لتقويتها أو لتضعيفها واتخاذ موقف منها.

الاقتراح الثاني: جمع الأحاديث المنسوبة إلى النبي وأهل البيت والتي نجد أنّه لا ذكر لها في مصادر الحديث ولا التاريخ، ولا نعثر على المصادر الأمّ لها إلا في كتب المتصوّفة القديمة أو المتأخّرة، ثمّ العمل على دراسة هذه الأحاديث وتقديم تحليلات جادّة فيها، وهي كثيرة لمن اطّلع على التراث الحديثي عند المسلمين، سواء الشيعة والسنّة.

وغالب الأحاديث التي من النوع الأوّل والثاني في الاقتراحين تفتقد المصادر والأسانيد والطرق والتوثيقات، وهذه من العلامات البارزة فيها، فهذا الحديث الذي نحن فيه لا مصدر له ولا سند ولا أيّ شيء من هذا النوع يسمح لنا بالتثبّت منه، فضلاً عن بناء مفاهيم أو اعتقادات عليه.

٢٩٥ـ استفهام عن صحّة بعض الأحاديث الواردة في متعة النساء

السؤال: ما مدى صحّة هذه الأحاديث من الناحية السنديّة بطرق الشيعة؟

١ ـ صالح بن عقبة، عن أبيه، قال: قلت لأبي جعفر: للمتمتع ثواب؟ قال: إن كان يريد بذلك الله عز وجل، فلم يكلّمها كلمة (أي المرأة التي يريد أن يتمتع بها) إلا كتب الله له حسنة، وإذا دنا منها، غفر الله له بذلك ذنباً، فإذا اغتسل غفر الله بعدد ما مرّ الماء على شعره، قلت: بعددالشعر؟! قال: نعم بعدد الشعر.

٢ ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: قال الله عزوجل: إني غفرت للمتمتعين من النساء.

٣ ـ وعن محمّد بن مسلم قال: قال لي أبو عبد الله: تمتعت؟ قلت: لا. قال: لا تخرج من الدنيا حتى تحيي السنّة.

٤ ـ عن أبي عبد الله، قال: ما من رجل تمتع ثم اغتسل إلا خلق الله من كلّ قطرة تقطر منه سبعين ملكاً يستغفرون له إلى يوم القيامة، قال: ويلعنون متجنّبها إلى أن تقوم الساعة.

٥ ـ سُئل الباقر عن قوله تعالى: ﴿وإذ أسرّ النبي إلى بعض أزواجه حديثاً﴾، فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم تزوّج بالحرّة متعة، فاطّلع عليه بعض نسائه فاتهمته بالفاحشة. فقال: إنه لي حلال، إنه نكاح بأجل فاكتميه. فلم تكتمه.

٦ ـ ذكر فتح الله الكاشاني في تفسيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: من تمتع مرّة كان درجته كدرجة الحسين عليه السلام، ومن تمتع مرّتين فدرجته كدرجة الحسن عليه السلام، ومن تمتع ثلاث مرات كان درجته كدرجة علي بن أبي طالب عليه السلام، ومن تمتع أربع مرات فدرجته كدرجتي.

٧ ـ وذكر الكاشاني أيضاً، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ومن خرج من الدنيا ولم يتمتع جاء يوم القيامة وهو أجدع.

٨ ـ وذكر صاحب منتهى الآمال بالفارسية، وترجمته بالعربية: وروي أيضاً عن الصادق عليه السلام أنه قال: ما من رجل تمتع ثم اغتسل إلا وقد خلق الله تعالى سبعين ملكاً من كلّ قطرة ماء يتقاطر من جسده ليستغفر له إلى يوم القيامة ويلعن على من يجتنّب منه حتى تقوم الساعة.

٩ ـ ونقل أبو جعفر القمّي في (من لا يحضره الفقيه): وروي أنّ المؤمن لا يكمل حتى يتمتع.

١٠ ـ ونقل القمّي أيضاً: قال أبو جعفر عليه السلام: إنّ النبي صلى الله عليه وآله لما أسري به إلى السماء قال: لحقني جبريل عليه السلام قال: يا محمد إنّ الله تبارك وتعالى يقول: أني قد غفرت للمتمتعين من أمتك من النساء.

١١ ـ ونقل القمي أيضاً: قال الصادق عليه السلام: إني أكره للرجل أن يموت وقد بقيت عليه خلّة من خلال رسول الله صلى الله عليه وآله لم تقض.

● إنّ الحديث الأوّل ضعيف السند بعقبة والد صالح، حيث لم تثبت وثاقته. والحديث الثاني يوجد سقط في سنده محذوف؛ لهذا يحكم عليه بحكم الإرسال. والحديث الثالث صحيح السند. والحديث الرابع مرسل، حيث رواه الهمداني عن رجل. والحديث الخامس مرسل، حيث جاء السند كالتالي: (قال (المفيد): وروى الفضل الشيباني بإسناده إلى الباقر عليه السلام). والحديث السادس والسابع لا سند لهما أساساً، فضلاً عن شبهة مخالفة الحديث السادس للمنطق، بما يثير استفهاماً حوله، فكيف يمكن أن تتساوى درجة المتمع مرّة أو مرتين مع النبي أو أحد أهل بيته؟! والحديث الثامن هو نفسه الحديث الرابع مترجماً إلى

الفارسيّة. والحديث التاسع مرسل الصدوق بلفظ (وروي)، وليس له سند، ومثله في الضعف الحديث العاشر. والحديث الحادي عشر له سند صحيح.

وعليه، فلم يصحّ من هذه الأحاديث سوى الحديث الثالث والحديث الحادي عشر.

٢٩٦. دعوى تفسير الناصية الكاذبة الخاطئة في القرآن تفسيراً علميّاً حديثاً

السؤال: ما الناصية ولم هي كاذبة؟ يقول الشيخ عبد المجيد الزنداني في كتابه: وغداً عصر الإيمان، بخصوص سورة العلق: «كنت أقرأ دائماً قول الله تعالى: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ * نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾. والناصية هي مقدّمة الرأس، وكنت أسأل نفسي وأقول: يا ربّ اكشف لي هذا المعنى.. لماذا قلتَ ناصية كاذبة خاطئة؟ وتفكّرت فيها، وبقيت أكثر من عشر سنوات، وأنا في حيرة، أرجع إلى كتب التفسير فأجد المفسرين يقولون: المراد ليست ناصية كاذبة، وإنما المراد معنى مجازي، وليس حقيقيّاً، فالناصية هي مقدّمة الرأس؛ لذلك أطلق عليها صفة الكذب، في حين أنّ المقصود صاحبها.. واستمرّت لديّ الحيرة إلى أن يسّر الله لي بحثاً عن الناصية قدّمه عالم كندي، وكان ذلك في مؤتمر طبّي عقد في القاهرة، قال فيه: منذ خمسين سنة فقط تأكّد لنا أنّ جزء المخّ الذي تحت الجبهة مباشرة (الناصية) هو المسؤول عن الكذب والخطأ وأنّه مصدر اتخاذ القرارات.. فلو قطع هذا الجزء من المخ الذي يقع تحت العظمة مباشرة، فإنّ صاحبه لا تكون له إرادة مستقلّة ولا يستطيع أن يختار.. ولأنها مكان الاختيار قال الله تعالى: ﴿لنسفعا بالناصية﴾، أي نأخذه ونحرقه بجريرته.. وبعد أن تقدّم العلم أشواطاً،

وجدوا أنّ هذا الجزء من الناصية في الحيوانات ضعيف وصغير، بحيث لا يملك القدرة على قيادتها وتوجيهها، وإلى هذا يشير المولى سبحانه وتعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾.. وجاء في الحديث الشريف: «اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك ناصيتي بيدك». ولحكمةٍ إلهية شرّع الله أن تسجد هذه الناصية، وأن تطأطئ له»، ما هو تعليقكم شيخنا الفاضل؟

● **أولاً**: سبق أن أشرت في سؤال سابق، بأنّه من الضروري توثيق المعلومات المنسوبة للعلم الحديث، وأنا لا أعرف مصدر هذه المعلومة، وبحسب النصّ المنقول فإنّ الدكتور العزيز مؤلّف الكتاب نقل أنّها لعالم كندي، ولا أدري هل وثق المعلومة أم لا؟ ولماذا لم يذكر اسم هذا العالم الكندي؟ وما هو مصدر معلوماته؟ وهل حقّق هو هذا الموضوع بنفسه أم ينقله ـ كما هو الظاهر ـ عن آخرين من العلماء؟ ومن هم؟

ثانياً: يستبطن النصّ المنقول أعلاه نوعاً من التهافت، فمن جهة يشير إلى أنّ ناصية الحيوان ضعيفة، لهذا عبّر بأنّ الله آخذ بناصية ما يدبّ على الأرض، فكأنّه يساعدها، وفي الوقت نفسه جاء بالحديث الذي يقول: ناصيتي بيدك، وهذا يعني أنّ ناصية الإنسان والحيوان معاً بيد الله تعالى، فلو كان تعبير كون النواصي بيد الله إشارة إلى أنّ قدرة الناصية في الحيوان على التحكّم ضعيفة، لكان يفترض أن لا يتمّ استخدام هذا التعبير في حقّ الإنسان بعد أن كانت قدرة ناصيته قويّة وتتحمّل المسؤوليّة، إلا إذا أريد هنا بيان الفقر والحاجة للإرشاد. والأقرب أنّه يريد أن يقول بأنّ مصيري بيدك وكلّ أموري بيدك.

ثالثاً: إنّ علينا الرجوع إلى استخدامات العرب في الكلام، فهل كانت هذه التعابير غير موجودة عند العرب أم كانوا يعرفونها؟ إنّ مراجعة اللغة تفيدنا أنّ

العرب كانت تطلق الأخذ بالناصية وتريد بها التملّك والسلطنة، فعندما تقول بأنّه آخذ بناصية زيد وعمرو فأنت تقصد أنّه مالك لهما أو أنّه مسيطر عليهما، وليس المراد أنّه يريد أن يعينهما على اتخاذ القرارات.

فالآية تقول عن لسان نبيّ الله هود عليه السلام مخاطباً قومه: ﴿**إني توكّلت على الله ربّي وربكم ما من دابّة إلا هو آخذ بناصيتها إني ربي على صراط مستقيم**﴾ (هود: ٥٦)، فبقرينة تعبير (ربي وربكم) يمكن أن نفهم أنّه يريد أن يقول لهم بأنّ الله الذي أتوكّل عليه هو الذي يربّي ويدير شؤون كلّ شيء ويتحكّم بمصائره، أنا وأنتم وكلّ الدواب على الأرض، ولو كان المقصود مساعدة الحيوانات على اتخاذ القرارات لما ناسب التعبير بالأخذ الذي يفهم منه وضع القبضة على مقدّم رأس الحيوان وجرّه، وهذا التعبير يفيد التحكّم والسلطنة والجرّ، ولهذا جاء في الآية الأخرى التعبير بـ ﴿**لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ**﴾، أي لنجرّنه ونجذبنّه جذباً بناصيته، في إشارة واضحة إلى حالة الإذلال والتحكّم به والجرّ.

فلنتصوّر المشهد: شخص تضع يدك على مقدّم شعر رأسه ثم تأخذه به وتجرّه جرّاً، ماذا يعني لنا هذا المشهد؟ هل يعني المساعدة في اتخاذ القرارات أم يعني التحكّم به تارةً وسوقه نحو غاية خلقه، والإذلال أخرى عندما يأتي تعبير السفع؟ والعرب تستخدم هذه التعابير في حقّ الحيوانات، فالحيوان تارةً يجرّ من رأسه وهذا هو الأخذ بالناصية والتحكّم به وبمصائره، وأخرى يجرّ من ساقه فتؤخذ ساقه ويجرّ، وهذا هو التعبير بالأخذ بالساق الذي جاء في بعض الأحاديث النبويّة، كنايةً عن السلطنة أيضاً، فعندما يقول الحديث: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»، فهو تعبير كنائي عن السلطنة؛ لأنّ من يأخذ بساق الغنم أو الماعز مثلاً، فهو يملكه ويتحكّم به، فإنّه بعد شرائه له يأخذ بساقه ويجرّه إلى

حيث يريد، ويمكنه في أيّ لحظة أن يتركه ونفسه.

ومن هنا جاء التعبير عن شدّ الكافرين إلى جهنّم يوم القيامة بقوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ (الرحمن: ٤١)، فإنّ الأقرب في تفسيرها أنّهم يجرّون تارةً من نواصيهم وأخرى من أقدامهم، كما هي الحال الطبيعية في جرّ شخص قهراً عليه عندما نريد تشبيه حاله بحال الأنعام إذلالاً لحاله وتحقيراً. وليس المراد ما فسّره بعض المفسّرين من أنّه تكبّل ناصيتهم بأقدامهم، فإنّ هذا غير ظاهر من الآية أبداً.

وبهذا نفهم أنّ الأخذ بالناصية كناية عن التحكّم والسلطنة، وقد يكون تعبيراً عن الإذلال والقهر أيضاً، وتفسيره بإعانته على اتخاذ القرار غير واضح من السياقات، ولا من لغة العرب وإن كان في نفسه احتمالاً غير بعيد، لاسيما بقرينة: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

ولعلّ ما يساعد على ما قلناه ما ورد في الحديث عن أبي بصير قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «إذا تزوّج أحدكم كيف يصنع؟» قلت: لا أدري، قال: «إذا همّ بذلك فليصلّ ركعتين وليحمد الله عز وجل ثم يقول: اللهم إني أريد أن أتزوّج فقدّر لي من النساء أعفّهنّ فرجاً وأحفظهنّ لي في نفسها ومالي، وأوسعهنّ رزقاً، وأعظمهنّ بركةً، وقدّر لي ولداً طيباً تجعله خلفاً صالحاً في حياتي وبعد موتي» قال: «فإذا دخلت إليه فليضع يده على ناصيتها، وليقل: اللهم على كتابك تزوّجتها، وفي أمانتك أخذتها، وبكلماتك استحللت فرجها، فإن قضيت لي في رحمها شيئاً فاجعله مسلماً سويّاً ولا تجعله شرك شيطان..» (الكافي ٥: ٥٠١).

فكأنّ وضع اليد على ناصيتها تعبير عملي عن إعلان الأخذ والاستحلال والسلطنة.

هذا كلّه مبنيّ على أنّ السفع يراد به الجذب الشديد، أمّا لو فسّرناه بمعناه الآخر في لغة العرب، وهو الضرب حتى يسودّ الشيء، مثل قولنا: سفعته الشمس، فسوف يصير المعنى أنّ الله سوف ينزل ضرباً عليه بناصيته، وعلى مقدّم رأسه ووجهه، وهو تعبير عن شدّة العذاب والإذلال أيضاً.

رابعاً: إنّ توصيف الناصية بأنّها كاذبة خاطئة يمكن تفسيره وفق قواعد المجاز في لغة العرب، بعلاقة الكلّ والجزء، فالناصية جزء أساس من الإنسان، وهي مقدّم شعر الرأس المسؤول عن التفكير، فيصحّ توصيفها بالكاذبة والخاطئة، تماماً كقولنا: اعتق رقبة، ونقصد أن يعتق إنساناً. ويشترط في المجاز بعلاقة الكلّ والجزء أن يكون الجزء القائم مجازاً مقام الكلّ جزءاً أساسياً من الكلّ، مثل الرقبة من الإنسان، والرأس منه أيضاً، فمن الناحية البلاغية لا يوجد أيّ محذور في التفسير الذي قدّمه العلماء هنا، بأن اعتبروا أنّ المراد من الناصية هو صاحبها، كما أنّ المراد من الرقبة هو الإنسان كلّه الذي يراد تحريره من الرقّية، وليس من مشكلة في هذا الضرب من المجاز من وجهة نظري إلا أنّ الناصية لو فسّرت بالشعر نفسه الذي على مقدّم الرأس فلن يكون الشعر جزءاً أساسيّاً من الإنسان فلا يصحّ معه مثل هذا المجاز، تماماً كما لا يصحّ أن تقول: اعتق إصبعاً، وتريد بالإصبع الإنسان كلّه؛ لأنّ الإصبع ليس جزءاً أساسيّاً من الإنسان يقوم به الإنسان ويحيا، أمّا لو فسّرت بمقدّم الرأس ـ دون خصوص الشعر الذي على المقدّم ـ فيصحّ هذا المجاز بلا إشكال.

ولعلّه لهذا يظهر من ثنايا تفاسير أخرى أنّ هناك حذفاً واستبدالاً وتقديراً، أي لنأخذن بالناصية أخذاً شديداً، فصاحبها كاذب خاطئ. وهذا كلّه يعني أنّ التفاسير التي قدّمها العلماء لها مبرّراتها اللغوية والبلاغية.

خامساً: أمّا التفسير المشار إليه أعلاه في سؤالكم، فإنّه يريد أن يقول بأنّ الكاذب هو الناصية نفسها، وهنا إذا قلنا بأنّ الناصية في لغة العرب ليست هي جزء الرأس، بل هي مقدّم الشعر، فمن الواضح أنّ العلم لا يرى مقدّم الشعر مسؤولاً عن الكذب والخطيئة والخطأ، فلم تنفع هذه المحاولة. وأمّا إذا قصد نفس مقدّم الرأس والجبهة فإنّ نسبة الكذب والخطأ إلى هذا المقدّم هي أيضاً نسبة مجازية تماماً كالمحاولة التي قام بها العلماء المسلمون من قبل؛ لأنّ نفس جزء الرأس وإن عبّرنا عنه علميّاً بأنّه المسؤول عن الخطأ والكذب، لكنّ المسؤولية الحقيقيّة ترجع لذات الإنسان، لاسيما بناء على أنّ ذات الإنسان وروحه وعقله كلّها أمور مجرّدة غير مادية، كما هو المعروف بين المسلمين وفلاسفتهم، فيكون تحميل مسؤولية الخطأ والكذب للناصية مجاز بالمحلّية أو الملابسة أو المجاورة أو الآليّة أو غير ذلك، ومن ثمّ فترجيح هذا الضرب من المجاز على المجازات التي ذكرها العلماء والمتداولة في كلمات العرب يبدو صعباً، فمن العسير الجزم بهذا التفسير ليخرجنا عن حالة الحيرة، وإن كان محتملاً جدّاً وجميلاً في حدّ نفسه. والله العالم.

٢٩٧ـ الموقف من العوذات والرقية و.. ممّا ورد في مفاتيح الجنان وغيره

السؤال: نجد في الكثير من الكتب مثل مفاتيح الجنان، إكسير الدعوات، التحفة الرضوية الخ.. عوذات لعلاج العين والحسد وما شابه، فهل هذه الأذكار والأدعية معتبرة السند؟ وهل هي واقعيّة ويمكن التعويل عليها واستعمالها؟ نرجوا من سماحتكم توجيهنا في كيفية التعاطي معها ولكم الشكر الجزيل.

● إنّ عدد هذه الروايات ليس بالقليل، والمقدار المتيقّن منها لا ينافي قوانين

السببيّة، ولا قواعد عمل الطبيعة من الناحية الفلسفيّة، حتى لو لم يستطع العلم الحديث اكتشاف هذه التأثيرات، كما أنّه لا يفيد ترك سائر الأسباب الطبيعية الأخرى كالرجوع إلى الطبيب أو تناول الأدوية، فهي من باب ضمّ سببٍ إلى سبب.

إلا أنّ الحديث عن صحّتها وإثبات نسبتها إلى النبيّ وأهل بيته الكرام يحتاج لدراسة مطوّلة فيها جميعاً ليس هنا مجالها، وإن كان كثير منها ضعيف السند والمصدر، ولو صحّ بعضها سنداً فلا يُضْعِفُ سندَه أنّ العلم لم يكتشفه، بل إنّما يصحّ ممارسة نقد متني عليه عندما يُثبت العلم بشكلٍ حاسم بطلانَه، وهناك فرقٌ بين إثبات البطلان وعدم إثبات الصحّة. وبناء عليه، يمكن العمل بها بهذا القصد دون الجزم بورودها إلا بعد البحث في ذلك.

نعم، بعض ما في الكتب المشار إليها في سؤالكم، يورد مثل ذلك غير منسوبٍ إلى النبي وأهل بيته الكرام، وإنّما هو تجربة حصلت هنا أو هناك، وهذا لا يصحّ نسبته إلى الدين بأيّ شكل من الأشكال، حتى لو كان صحيحاً ومثمراً من الناحية الطبيّة والصحيّة، ولا يصحّ التعامل معه على أنّه جزء من المنظومة الدينية، فإنّه ليس كلّ أمر واقعي وصحيح جزءاً من الدين، فليلاحظ هذا الأمر جيّداً.

٢٩٨ـ هل (كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء) حديث شريف أم لا أصل لها؟

السؤال: **من هو القائل: «كلّ يوم عاشوراء، وكلّ أرض كربلاء»؟ هل هو الإمام الصادق عليه السلام أم لا؟ ومن هو أوّل من أطلق هذا الشعار؟ وأساساً هل هو حديث شريف أم لا؟**

● لم أعثر ـ بعد التتبّع ـ على هذا النصّ بوصفه حديثاً مرويّاً عن أحد من الأنبياء أو الأئمّة عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام، وقد أقرّ بذلك بعض العلماء المعاصرين المتتبّعين، وهو السيد جعفر مرتضى العاملي، في كتابه (مختصر مفيد ١١: ١٠٤)، والشيخ محمّد صحّتي سردرودي، في بحثه حول: التحريف في السيرة الحسينية (كتاب جدل ومواقف في الشعائر الحسينية: ٢٤٩ ـ ٢٥٠).

ولم يظهر لي تاريخ ظهور هذا الشعار أو المصطلح قبل فترتنا الحاليّة، ولعلّه لا يعود لأكثر من بضعة عقود. وربما يكون من أطلقه من دعاة الثورة ضدّ الظلم فأراد به أن يؤكّد مفهوم استمراريّة المنطق الثوري، أو يكون قصده من ذلك إبقاء عاشوراء حيّةً في كلّ زمان ومكان.

٢٩٩. هل صحّ عن سلمان: «لو حدّثت بفضائل عليّ لقالوا مجنون وقالوا اغفر لقاتله»؟

السؤال: **هل صحّ هذا القول المنسوب لسلمان الفارسي رضي الله عنه: «لو حدّثتكم ما أعلم من فضائل أمير المؤمنين عليّ عليه السلام لقالت طائفة منكم: هو مجنون، وقالت طائفة أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان»؟**

● المصادر الأقدم لهذا الحديث الذي هو جزء من خطبة لسلمان ما يلي:

المصدر الأوّل: الشيخ الكشي، حيث رواها عن محمّد بن مسعود، قال: حدّثنا أبو عبد الله الحسين بن أشكيب، قال: أخبرني الحسن بن خرزاذ القمي، قال: أخبرنا محمّد بن حماد الساسي (الشاشي)، عن صالح بن فرج، عن زيد بن المعدل، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خطب سلمان فقال: الحمد لله الذي هداني لدينه بعد جحودي له، إذ أنا مذكٍ لنار الكفر، أهل لها

نصيباً أو أثبت لها رزقاً، حتى ألقى الله عز وجل في قلبي حبّ تهامة فخرجت جائعاً ظمآن قد طردني قومي وأخرجت من مالي ولا حمولة تحملني ولا متاع يجهزني، ولا مال يقويني، وكان من شأني ما قد كان، حتى أتيت محمداً صلى الله عليه وآله فعرفت من العرفان ما كنت أعلمه، ورأيت من العلامة ما أخبرت بها، فأنقذني به من النار فبنت من الدنيا على المعرفة التي دخلت عليها في الإسلام. ألا أيها الناس اسمعوا من حديثي، ثم اعقلوا عنّي، قد أتيت العلم كبيراً ولو أخبرتكم بكلّ ما أعلم لقالت طائفة: لمجنون وقالت طائفة أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان. ألا إنّ لكم منايا تتبعها بلايا، فإنّ عند علي عليه السلام علم المنايا وعلم الوصايا وفصل الخطاب على منهاج هارون بن عمران، قال له رسول الله صلى الله عليه وآله: أنت وصيّي وخلفيتي في أهلي بمنزلة هارون من موسى، ولكنّكم أصبتم سنّة الأولى وأخطأتم سبيلكم، والذي نفس سلمان بيده لتركبن طبقاً عن طبق، سنّة بني إسرائيل القذّة بالقذة. أما والله لو ولّيتموها عليّاً لأكلتم من فوقكم ومن تحت أرجلكم، فأبشروا بالبلاء، واقنطوا من الرجاء، ونابذتكم على سواء، وانقطعت العصمة فيما بيني وبينكم من الولاء. أما والله لو أنّي أدفع ضيماً أو أعزّ لله ديناً لوضعت سيفي على عاتقي، ثم لضربت به قدماً قدماً. ألا إني أحدّثكم بما تعلمون وما لا تعلمون، فخذوها من سنة السبعين بما فيها. ألا إنّ لبني أميّة في بني هاشم نطحات. ألا إنّ بني أمية كالناقة الضروس تعضّ بفيها وتخبط بيديها وتضرب برجلها وتمنع درها. ألا إنّه حقّ على الله أن يذلّ باديها وأن يظهر عليها عدوّها مع قذف من السماء وخسف ومسخ وسوء الخلق، حتى أنّ الرجل ليخرج من جانب حجلته إلى صلاة فيمسخه الله قرداً. ألا وفئتان تلتقيان بتهامة كلتاهما كافرتان، ألا وخسف بكلب، وما أنا وكلب، والله لولا ما

لأريتكم مصارعهم، ألا وهو البيداء، ثم يجيء ما تعرفون. فإذا رأيتم أيها الناس الفتن كقطع الليل المظلم يهلك فيها الراكب الموضع والخطيب المصقع والرأس المتبوع، فعليكم بآل محمد فإنّهم القادة إلى الجنّة والدعاة إليها إلى يوم القيامة، وعليكم بعليّ فوالله لقد سلمنا عليه بالولاة (بالولاية) مع نبيّنا، فما بال القوم أحسد قد حسد قابيل هابيل، أو كفر فقد ارتدّ قوم موسى عن الأسباط ويوشع وشمعون وابني هارون شبر وشبير والسبعين الذين اتهموا موسى على قتل هارون فأخذتهم الرجفة من بغيهم، ثم بعثهم الله أنبياء مرسلين وغير مرسلين، وأمر هذه الأمّة كأمر بني إسرائيل. فأين يذهب بكم ما أنا وفلان وفلان ويحكم والله ما أدري أتجهلون أم تتجاهلون، أم نسيتم أم تتناسون؟! أنزلوا آل محمد منكم منزلة الرأس من الجسد بل منزلة العينين من الرأس، والله لترجعنّ كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض بالسيف يشهد الشاهد على الناجي بالهلكة ويشدّ الناجي على الكافر بالنجاة، ألا إنّي أظهرت أمري وآمنت بربي وأسلمت بنبيي واتبعت مولاي ومولي كلّ مسلم. بأبي أنت وأمي قتيل كوفان، يا لهف نفسي لأطفال صغار، وبأبي صاحب الجفنة والخوان نكاح النساء الحسن بن علي، ألا إنّ نبي الله نحله البأس والحياء، ونحل الحسين المهابة والجود، يا ويح من احتقره لضعفه واستضعفه لقلّته وظلم من بين ولده، وكان بلادهم عامر الباقين من آل محمد. أيّها الناس لا تكلّ أظفاركم عن عدوّكم، ولا تستغشوا صديقكم فيستحوذ الشيطان عليكم، والله لتبتلنّ ببلاء لا تغيرونه بأيديكم إلا إشارة بحواجبكم، ثلاثة خذوها بما فيها وارجوا رابعها وموافاها. بأبي دافع الضيم شقاق بطون الحبالى وحمال الصبيان على الرماح ومغلي الرجال في القدور، أما أني سأحدّثكم بالنفس الطيبة الزكية وتضريح دمه بين الركن والمقام المذبوح كذبح

الكبش. يا ويح لسبايا نساء من كوفان الواردون الثوية المستغدون عشية وميعاد ما بينكم وبين ذلك فتنة شرقيّة ستسير موجئاً هاتفاً يستغيث من قبل المغرب فلا تغيثوه لا أغاثه الله، وملحمة بين الناس إلى أن يصير ما ذبح على شيبته المقتول بظهر الكوفة وهي كوفان يوشك أن يبنى جسرها وتنبى جنبتها حتى يأتي زمان لا يبقى مؤمن إلا بها أو يحنّ إليها، وقينة مصبوبة نطافي خطامها لا ينهيها أحد، لا يبقي بيت من العرب إلا دخلته. وأحدّثك يا حذيفة أنّ ابنك مقتول، فإنّ عليّاً أمير المؤمنين عليه السلام فمن كان مؤمناً دخل في ولايته فيفتتح على أمر يمشي على مثله، لا يدخل فيها إلا مؤمن ولا يخرج منها إلا كافر» (رجال الكشي ١: ٧٥ ـ ٩٢).

هذا الحديث ليس فيه الجملة موضوع الشاهد التي ذكرتموها في سؤالكم، بل هي مطلقة لعلم سلمان، لا بحديثه عن شخص الإمام علي، كما أنّ هذا الحديث ضعيف السند، ولا أقلّ بـ:

١ ـ صالح بن فرج، فهذا الاسم مهمل جدّاً، لم يذكره أحد، ولعلّه ليس لديه إلا هذه الرواية. ويحتمل أن يكون فرج بن صالح ويكون قد حصل قلب في التسمية، وهذا أيضاً مهمل جدّاً، ويحتمل أن يكون صالح بن نوح، وهو أيضاً مهمل لم يرد فيه توثيق (راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٠: ٩٢؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٤: ٢٤٨).

٢ ـ محمد بن حماد الشاشي (الساسي)، فهو مهمل جدّاً لم يذكره علماء الرجال أساساً (راجع: معجم رجال الحديث ١٧: ٤٣؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٧: ٧٠).

٣ ـ زيد بن المعدل (معدل النميري)، وهو أيضاً مهمل، كما أقرّ بذلك الشيخ

النمازي في (مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٤٨٦).

٤ ـ الحسن بن خرزاذ، وهذا إذا كان الحسن بن خرزاذ القمي كما هو ظاهر النصّ، فقد قال فيه الشيخ النجاشي: «قمّي، كثير الحديث، له كتاب أسماء رسول الله صلى الله عليه وآله، وكتاب المتعة، وقيل: إنه غلا في آخر عمره..) (الفهرست: ٤٤)، ولم يوثقه أحد، وأمّا إذا كان الحسنَ بن خرزاذ الذي هو من أهل (كُش) في آسيا الوسطى، فهو مجهول الحال أيضاً لم ينصّ أحد على توثيقه، ويحتمل أن يكون القمّي والكشي واحداً هنا أيضاً.

وعليه، فهذه الرواية ضعيفة سنداً، لا أقلّ بعدم ثبوت وثاقة أربعة من رواتها، فضلاً عن بعض الملاحظات في متنها، ويكفي اضطراب المتن وغرابته لمن راجع وتأمّل.

المصدر الثاني: محمّد بن سليمان الكوفي (ح ٣٠٠هـ) في (مناقب الإمام أمير المؤمنين ١: ٤١٣ ـ ٤١٤)، بسنده التالي: محمّد بن سليمان الكوفي قال: حدّثني أحمد بن السري المصري، قال: حدّثنا أحمد بن حماد، عمّن ذكره ـ شكّ أبو جعفر ـ عن إبراهيم، عن الأسود، عن ابن عباس قال: «لما ولّي أبو بكر إمرة المؤمنين قال: يا سلمان، اصعد المنبر فاخطب الناس قال: إنّي إن صعدت تكلّمت بالحقّ...»، وهذه الخطبة في هذا المصدر تختلف في بعض مقاطعها عن السابق، لكنّ الجملة موضع سؤالكم هي نفسها ما جاء عند الكشي.

وهذا الحديث ضعيف السند، ولا أقلّ من أنّ أحمد بن السري رجل مجهول الحال (انظر: معجم رجال الحديث ٢: ١٣١) لم يوثقه أحد، كما أنّ الحديث مرسل، حيث لم يذكر لنا أحمد بن حماد اسم من روى عنه، وعليه فالحديث من حيث الإسناد غير صحيح، كما أنّه من حيث المضمون في الجملة موضوع

سؤالكم لا يتحدّث عن الإمام علي، بل هو مختلف عمّا جاء في سؤالكم بحسب الصيغة فهو مطلق، كما هو واضح.

المصدر الثالث: الشيخ الطبرسي (٥٤٨هـ) في (الاحتجاج ١: ١٤٩ ـ ١٥٢)، مع اختلافات أيضاً، والجملة موضع سؤالكم جاءت في الاحتجاج كالتالي: «فلو حدّثتكم بكلّ ما أعلم من فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، لقالت طائفة منكم: هو مجنون، وقالت طائفة أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان..». ومن الواضح أنّ الطبرسي لا يذكر لنا لا مصدر هذه الرواية، ولا السند إليها، وهو مصدر الحديث الأقدم بحسب الصيغة التي نقلتموها في سؤالكم.

المصدر الرابع: ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ) في (مناقب آل أبي طالب ٢: ٩٠ ـ ٩١)، حيث لم يذكر الخطبة بل قال: «وفي بعض الأصول قال سلمان: والذي نفسي بيده، لو أخبرتكم بفضل عليّ في التوراة، لقالت طائفة منكم: إنّه لمجنون، ولقالت طائفة أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان».

وابن شهر آشوب لم يذكر لنا ما هي هذه الأصول؟ وما هو السند لها؟ فروايته بلا سند ولا مصدر محدّد، وهو يبعد عن عصر سلمان أكثر من خمسة قرون، حيث ينقلها عن سلمان دون أن يذكر اسم أحد من الأئمّة.

وعليه، فلو أردنا ممارسة تحليل إجمالي للمقطع موضع سؤالكم، لقلنا ما يلي:

أولاً: لم تصحّ أيّ من هذه الروايات سنداً، بل على مباني مثل السيّد الخوئي هي أيضاً غير صحيحة.

ثانياً: إنّ اثنتين منها ذكرت لها أسانيد، واثنتين بلا سند ظاهر.

ثالثاً: إنّ مقطع «لو حدّثتكم عن علي لقالت طائفة كذا وقالت أخرى كذا» ورد في المصدر الثالث والرابع فقط، وهما بلا سند ظاهر، وأمّا الحديثين

المسندين، ولو كانا ضعيفين أو فيهما إرسال، فلم يرد فيهما هذا التعبير، بل جاء: «قد أتيت العلم كبيراً ولو أخبرتكم بكلّ ما أعلم لقالت طائفة: لمجنون وقالت طائفة أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان».

رابعاً: إنّ هذه الروايات الأربع مختلفة فيما بينها، لاسيما في موضع الشاهد، فاثنتان مطلقتان كما قلنا، وواحدة تتحدّث عن التوراة، وأخيرة تتحدّث عن الإمام علي بلا ربط بالتوراة، وهذا كلّه ـ مع وحدة الخطبة حسب الظاهر ـ يجعل الحديث مواجهاً لمشاكل من جهات عدّة.

وعليه، فهذا الحديث ـ لو تركنا مقاربة متنه ـ ضعيف لا يعتمد عليه، والعلم عند الله.

٣٠٠. ما قيمة سند زيارة عاشوراء وفقاً لنظريات السيد الخوئي؟

السؤال: شيخنا الجليل، نظراً لمعرفتكم العميقة بمباني ونظريات السيد الخوئي الرجاليّة والحديثية، نريد منكم أن تعلّقوا على هذه الرسالة التي كتبها أحد العلماء الكبار حول سند زيارة عاشوراء، من وجهة نظر السيّد الخوئي خاصّة لا بقيّة العلماء، وشكراً لكم.

● سأحاول أن أسير ـ كما طلبتم ـ على منهج مثل السيد الخوئي في التعليق على هذا النصّ خاصّة، وإلا فالحديث عن ثبوت متن زيارة عاشوراء أو عدمه له بحث آخر ومجال مختلف بعض الشيء لا نخوض فيه الساعة، وسوف أنقل كلّ مقطع من مقاطع نصّ العلامة الجليل... ثم أذكر التعليق وفقاً لمناهج السيد الخوئي.

يقول العلامة الجليل..:

«سند زيارة الحسين في يوم عاشوراء، إنّ استحباب زيارة سيّدالشهداء الحسين بن علي عليهما السَّلام في اليوم العاشر من محرّم الحرام ممّا أصفق عليه علماء الطائفة الإمامية عبْر القرون، واتفاقهم هذا من أتقن الأدلّة على صحّتها وصدورها عن أئمّة أهل البيت عليهم السَّلام».

التعليق:

إجماع الطائفة إذا أريد منه الاستدلال على أصل وجود زيارة في يوم عاشوراء فهذا لا بأس به، بل إنّ احتمال وجود هذه الزيارة في يوم العاشر احتمال قويّ جداً ولو من دون الإجماع، لبُعد احتمال أنّ الأئمة لم يذكروا لأبي عبد الله روحي فداه زيارةً في هذا اليوم العظيم. أما اذا قصد بذلك الاستدلال على هذا النصّ الخاص للزيارة، فهو فرع أنّهم عملوا به، وإحراز ذلك صعب، ولو سلّم فهو إجماع مدركي اعتمدوا فيه على وجود الروايات فلا حجيّة فيه، وسيأتي بعض التعليق المتصل بهذه النقطة في آخر الكلام إن شاء الله.

ويقول العلامة الجليل..:

«قد ورد إلينا سؤال عن سندها في كتب الإمامية، فقمنا بتأليف هذه الرسالة لإزالة الشبهة العالقة ببعض الأذهان، فنقول: إنّ زيارة سيّد الشهداء في العاشر من محرّم وردت بطرق خمسة، رواها شيخ الطائفة بطرق ثلاثة، غير أنّ السند الأوّل يختصّ ببيان ثواب الزيارة دون النصّ المعروف، والأخيرين طريقان لنفس النصّ، ويعلم ذلك بالإمعان في ما نقله الشيخ في هذاالمضمار. ورواها ابن قولويه بطريقين، فيكون الطرق إليها خمسة. وإليك الأسانيد بنصّها وتحليلها: قال الشيخ الطوسي: روى محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبة، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السَّلام، قال: من زار الحسين بن علي عليهما السَّلام في

يوم عاشوراء من محرّم الحرام حتّى يظلّ عنده باكياً ألقى الله عزّ وجلّ يوم يلقاه ثواب ألفي حجّة وألفي عمرة وألفي غزوة، ثواب كلّ غزوة وحجّة وعمرة كثواب من حجّ واعتمر وغزا مع رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ ومع الأئمّة الراشدين. قال: قلت: جعلت فداك فما لمن كان في بعيد البلاد وأقاصيه ولم يمكنه المصير إليه في ذلك اليوم؟ قال: إذا كان كذلك برز إلى الصحراء أو صعد سطحاً مرتفعاً في داره وأومأ إليه بالسلام واجتهد في الدعاء على قاتله وصلّى من بعدُ ركعتين، وليكن ذلك في صدر النهار قبل أن تزول الشمس، ثمّ ليندب الحسين عليه السَّلام ويبكيه، ويأمر من في داره ممن لا يتّقيه بالبكاء عليه، ويقيم في داره المصيبة بإظهار الجزع عليه، وليعزَّ بعضهم بعضاً بمصابهم بالحسين عليه السَّلام، وأنا الضامن لهم إذا فعلوا ذلك على الله تعالى جميع ذلك. قلت: جعلت فداك أنت الضامن ذلك لهم والزعيم؟! قال: أنا الضامن وأنا الزعيم لمن فعل ذلك. قلت: فكيف يُعزّي بعضنا بعضاً؟ قال: تقولون: أعظم الله أُجورنا بمصابنا بالحسين عليه السَّلام وجعلنا وإيّاكم من الطالبين بثاره مع وليّه الإمام المهدي من آل محمد عليهم السَّلام، وإن استطعت أن لا تنتشر يومك في حاجة فافعل فإنّه يوم نحس لا يُقضى فيه حاجة مؤمن، فإن قضيت لم يبارك له فيها ولم يرَ فيها رشداً،ولا يدَّخرن أحدكم لمنزله فيه شيئاً فمن ادّخر في ذلك اليوم شيئاً لم يبارك له فيما ادّخره، ولم يبارك له في أهله، فإذا فعلوا ذلك كتب الله تعالى لهم أجر ثواب ألف حجّة وألف عمرة وألف غزوة كلّها مع رسول الله ـ صلَّى الله عليه وآله وسلَّم ـ وكان له أجر وثواب مصيبة كلّ نبي ورسول ووصي وصدّيق وشهيد مات أو قتل منذ خلق الله الدنيا إلى أن تقوم الساعة. إلى هنا تمّ سند الشيخ إلى بيان ثواب زيارة الحسين يوم عاشوراء، دون أن يذكر فيه نصّ

خاص للزيارة، بل اقتصرت الرواية في نيل الثواب على ما جاء في الرواية من البروز إلى الصحراء أو الصعود إلى السطح المرتفع والإيماء إليه بالسلام والاجتهاد في الدعاء على قاتله.. إلى آخر ما جاء في نفس الرواية، وليس فيها أيّ أثر من الزيارة الخاصّة التي نحن بصدد تقويم سندها. وإليك دراسة سندها: أقول: قد أخذ الشيخ الرواية من كتاب محمد بن إسماعيل بن بزيع، ونقل سنده إلى كتابه في الفهرست بالنحو التالي: ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن علي بن إبراهيم، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع. وعلى هذا فالشيخ يروي ثواب زيارة الحسين عليه السَّلام في يوم عاشوراء عن المشايخ التالية: ابن أبي جيد. ومحمّد بن الحسن بن الوليد. وعلي بن إبراهيم. ومحمّد بن إسماعيل بن بزيع. وصالح بن عقبة. وعقبة بن قيس. عن أبي جعفر الباقر عليه السَّلام. وإليك دراسة أحوالهم».

التعليق:

لعلّ سماحة العلامة الجليل.. نسي ترجمة ابن أبي جيد الذي صدّر السند به في طريق الطوسي إلى ابن بزيع، وابن أبي جيد ثقة عند السيد الخوئي؛ لكونه من مشايخ الشيخ النجاشي الذين حكم السيد الخوئي بوثاقتهم. ولكنّ هذه النظريّة الرجاليّة محلّ نظر عندي.

يقول العلامة الجليل..:

«محمد بن الحسن بن الوليد (المتوفّى عام ٣٤٣هـ)، وهومن مشايخ الطائفة وأجلاّئها، غنيٌّ عن الوصف والبيان، ويصدر عنه الشيخ الصدوق في التعديل والتجريح.

علي بن إبراهيم القمّي: علي بن إبراهيم، وهو شيخ الكليني الذي كان حيّاً

عام ٣٠٧هـ، وهو من مشايخ الطائفة الذين لا يُشق غبارهم.

محمّد بن إسماعيل بن بزيع، من أصحاب أبي الحسن الأوّل والرضا والجواد عليهم السَّلام، يقول الشيخ في رجاله: ثقة صحيح كوفي. ويقول النجاشي: من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم، كثير العمل.

صالح بن عقبة، وهو صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان. عرّفه النجاشي بقوله: صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبي ربيحة. روى عن أبيه عن جدّه. وروى عن زيد الشحام. روى عنه محمّد بن الحسين بن أبي الخطاب. وابنه إسماعيل بن صالح بن عقبة.

وليس المراد منه صالح بن عقبة بن خالد الأسدي؛ وذلك لأنّ محمد بن إسماعيل بن بزيع يروي عنه بواسطة محمّد بن أيوب، كما يظهر من طريق النجاشي إلى كتاب خالد الأسدي، حيث قال، بعد ذكرعدّة من المشايخ:.. عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن محمّد بن أيّوب عن صالح بن عقبة بن خالد الأسدي. كما أنّ الشيخ اقتصر على ذكر شخص واحد، وقال: صالح بن عقبة له كتاب، أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار محمد بن الحسين عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عنه. ومراده هو: صالح بن عقبة بن قيس لا خالد الأسدي. فما احتمله المحقّق التستري ليس في محلّه. إذا ظهر ذلك فاعلم: أنّ الضابطة في كلّ ما يذكره النجاشي هو أنّه إماميّ، فلو كان غير إمامي لتعرّض إلى مذهبه، كما أنّه لو كان قدح فيه لذكره. وعلى ذلك بنى جمع من علمائنا الرجاليين كالسيد بحر العلوم الطباطبائي رحمه اللهّ في الفائدة العاشرة من فوائده الرجاليّة. فذهب إلى أنّ جميع من ذكره الطوسي والنجاشي في كتابيهما من الشيعة الإمامية صحيح المذهب، ممدوح بمدح عام يقتضيه الوضع لذكر المصنّفين العلماء

والاعتناء بشأنهم وشأن كتبهم،وذكر الطريق إليهم، وذكر من روى عنهم، ومن رووا عنه إلاّ من نصّ فيه على خلاف ذلك من الرجال كالزيدية والفطحية والواقفية وغيرهم. وعلى ضوء ذلك فهو إمامي ممدوح بمدح عام والذي جاء سبباً لذكره في الكتب. هذا من جانب. ومن جانب آخر يروي عنه شيخان عظيمان من مشايخ الشيعة الكبار هما: محمد بن الحسين بن أبي الخطاب (المتوفّى عام ٢٦٢هـ)، ومحمّد بن إسماعيل بن بزيع، من كبار مشايخ الشيعة. نعم ضعّفه ابن الغضائري، كما نقله العلاّمة في خلاصته وقال: غالٍ، كذّاب لا يلتفت إليه. ولكنّ ذمّ الغضائري لا يعتدّ به، لأنّه قدح كثيراً من ثقاتنا وعلمائنا الذين لا يُشق غبارهم وقد كان له عقائد خاصّة في حقّ الأئمّة الاثني عشر، فمن تجاوز عنها وصفه بالغلو، ومن روى رواية في ذلك الموضوع برواية لا توافق عقيدته وصفه بالكذب، ولذلك رتّب في كلامه على كونه غالياً، قوله: كذّاباً لا يلتفت إليه. وهذا دليل على أنّ وصفه بالكذب، لتوهّم الغلوّ فيه. كيف يمكن أن يوصف بالغلو والكذب من هو من مشايخ محمد بن الحسين بن أبي الخطاب أو محمّد بن إسماعيل بن بزيع الذي ذكر عند الرضا عليه السَّلام، فقال: وددت أنّ فيكم مثلَه، ومن اعتنى بذكره وذكر كتابه الشيخان النجاشي والطوسي. فوثاقته قويّة وروايته معتبرة».

التعليق:

لست أدري كيف ثبت أنّ الأصل في كلّ اسم ذكره الطوسي والنجاشي في كتابيهما أنّه ممدوح بمدح عام، فهذا مما لم يقبل به أغلب العلماء، ولا أظنّ أنّ العلامة الجليل.. يلتزم به في مباحثه الرجالية المنشورة، ولا يقبل بذلك السيد الخوئي الذي اعتبر المئات من الأشخاص مجاهيل رغم ورودهم في كتابي

الطوسي والنجاشي، مع أنّ الطوسي والنجاشي ضعّفا عشرات الأشخاص في هذين الكتابين، نعم كون الرجل شيعيّاً يمكن تعقّله، أمّا ثبوت وثاقته بمجرّد ذكر اسمه في أسماء مصنّفي الشيعة فهو لا دليل عليه أبداً، لاسيما وأنّ كتابي الطوسي والنجاشي معقودان لبيان أسماء المصنّفين والمصنَّفات، وليسا في مقام بيان أحوال الرواة دوماً. ما لم يقصد من المدح العام نفس أنّه إمامي أو نفس أنّ له كتاب، وهذا لا يفيدنا هنا حيث غرضنا إثبات إمكان الاعتماد على حديثه.

أضف إلى ذلك أنّ كونه ممن روى عنه بعض الرواة الكبار مثل ابن بزيع ليس دليلاً على التوثيق عند مشهور العلماء ومنهم السيد الخوئي وغيره، فإنّ الرواة يروون أحياناً بداعي جمع التراث وليس بداعي الاعتقاد، وقد ألمح إلى مثل ذلك ابن إدريس الحلّي في كتاب السرائر عند تعليقه على كتاب النهاية للطوسي في مواضع متعدّدة. لكن على أيّة حال فإنّ صالح بن عقبة ثقة عند السيد الخوئي لوروده في أسانيد تفسير القمّي (معجم رجال الحديث ١٠: ٨٤ ـ ٨٦).

يقول العلامة الجليل..:

«عقبة بن قيس بن سمعان، عنونه الشيخ في رجاله وعدّه من أصحاب الإمام الباقر عليه السَّلام، وكونه من أصحاب الإمام الباقر عليه السَّلام يدلّ على أنّه إمامي، ولم يظفر الشيخ بشيء من الذمّ فيه».

التعليق:

مجرّد عدم ورود الذمّ في الراوي لا يعني أنّه ثقة، فقد يكون مجهولاً عند المتقدّمين أيضاً، وهذا المبنى الذي يذكره سماحة العلامة الجليل لم يقبل به مشهور الفقهاء، ولا أظنّه يقبل به هو نفسه في أبحاثه الفقهية والرجاليّة، كما لا يقبل به السيد الخوئي.

ثم كون الشخص من أصحاب الإمام الباقر لا يعني أنّه إمامي؛ فالفطحيّة والزيديّة وغيرهم يمكن أن يكونوا من أصحاب الباقر، بل وما أكثرهم، لاسيما وأنّ بعض الفرق ظهرت بعد وفاة الإمام الباقر، فكيف تكون صحبة هذا الإمام عليه السلام دليل عدم كون الراوي واقفياً بعد ذلك؟! ولهذا كلّه كان عقبة بن قيس بن سمعان مجهول الحال عند السيد الخوئي لم تثبت وثاقته (معجم رجال الحديث ١٢: ١٧٢).

يقول العلامة الجليل..:

«إلى هنا تمّت دراسة السند الأوّل للشيخ إلى بيان ثواب زيارة الحسين في يوم عاشوراء. والسند لا بأس به، وهو من الحسن بمعنى الممدوح بالمدح العام لا الممدوح بالمدح الخاصّ».

التعليق:

تبيّن عدم صحّة هذا السند عند السيد الخوئي، لا أقلّ بجهالة عقبة بن قيس بن سمعان. وهو الصحيح، ولا أدري هل الممدوح بالمدح العام يعني أنّه حجّة أم لا؟ هذا ما سكت عنه العلامة الجليل، وإن كان ظاهره الأخذ.

ويقول العلامة الجليل..:

«المهم في المقام هو دراسة سند الشيخ إلى نصّ الزيارة، قال قدَّس سرَّه: صالح بن عقبة، وسيف بن عميرة، قال علقمة بن محمد الحضرمي، قلت لأبي جعفر عليه السَّلام: علّمْني دعاءً أدعو به ذلك اليوم إذ أنا زرته من قرب وأومأت من بعد البلاد، ومن داري بالسلام إليه. قال: فقال لي: يا علقمة، إذا أنت صلّيت الركعتين بعد أن تومئ إليه بالسلام فقل عند الإيماء إليه من بعد التكبير هذا القول، فإنّك إذا قلت ذلك فقد دعوت بما يدعو من زوّاره من الملائكة، وكتب

اللهّ لك مائة ألف ألف درجة وكنت كمن استشهد مع الحسين عليه السَّلام حتى تشاركهم في درجاتهم ثمّ لا تعرف إلاّ مع الشهداء الذين استشهدوا معه وكتب لك ثواب زيارة كلّ نبي وكلّ رسول وزيارة كلّ من زارالحسين عليه السَّلام، منذ يوم قتل عليه السَّلام وعلى أهل بيته. الزيارة: السّلام عليك يا أبا عبد اللهّ، السّلام عليك يابن رسول اللهّ، السّلام عليك يابن أمير المؤمنين وابن سيد الوصيّين، السّلام عليك يابن فاطمة سيدة نساء العالمين.. ثمّ قال ـ بعد السلام مرّة واللعن مرة ـ: ثمّ تسجد وتقول: اللّهمّ لك الحمد، حمد الشاكرين لك على مصابهم، الحمد للهّ على عظيم رزّيتي، اللّهمّ ارزقني شفاعة الحسين عليه السَّلام يوم الورود، وثبّت لي قدم صدق عندك مع الحسين وأصحاب الحسين الذين بذلوا مهجهم دون الحسين عليه السَّلام. قال علقمة: قال أبو جعفر عليه السَّلام: وإن استطعت أن تزوره في كلّ يوم بهذه الزيارة من دارك فافعل فلك ثواب جميع ذلك. إلى هنا تمّت زيارة عاشوراء سنداً ومتناً، وإليك دراسة السند فنقول: سياق العبارة ظاهر في أنّ الشيخ أخذ الرواية من كتاب محمّد بن إسماعيل بن بزيع الذي لا كلام في وثاقته، إنّما الكلام فيمن يروي هو عنه، فقد روى محمد بن إسماعيل نصّ الزيارة بالسند التالي: صالح بن عقبة وسيف بن عميرة، وهما عن علقمة بن محمّد الحضرمي. أمّا صالح بن عقبة فقد تقدّمت ترجمته، وقد عرفت أنّه في الكتب الرجاليّة إمامي ممدوح بالمدح العام لا الخاص، ولكن دلّت القرائن على كونه مقبول الرواية، وأنّ ذمّ الغضائري لايعتدّ به. فلو افترضنا عدم ثبوت وثاقته، فلا يضرّ بصحّة هذا السند؛ لأنّ محمد بن إسماعيل بن بزيع يروي نصّ الزيارة عن شخصين، أحدهما صالح بن عقبة والآخر سيف بن عميرة، والثاني ثقة بلا كلام. قال النجاشي: سيف بن عميرة النخعي، عربي،

كوفي، ثقة، يروي عن أبي عبد اللهّ وأبي الحسن، له كتاب يرويه عنه جماعات من أصحابنا. وصرّح بوثاقته الشيخ في الفهرست. فالرواة إلى هنا كلّهم ثقات، فالرواية صحيحة. إنّما الكلام في الراوي الأخير، أعني: علقمة بن محمد الحضرمي. وأمّا علقمة فعدّه الشيخ في رجاله في أصحاب الباقر عليه السَّلام، والصادق عليه السَّلام. وليس في الكتب الرجالية تصريح بوثاقته، ولكنّ القرائن تدلّ على وثاقته: روى الكشي عن بكار بن أبي بكر الحضرمي، قال: دخل أبو بكر وعلقمة على زيد بن علي وكان علقمة أكبر من أبيه فجلس أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره وكان بلغهما أنّه قال: ليس الإمام منّا من أرخى عليه ستره، إنّما الإمام من شهر سيفه. فقال له أبو بكر ـ وكان أجرأهما ـ: يا أبا الحسين، أخبرني عن علي بن أبي طالب عليه السَّلام أكان إماماً وهو مرخ عليه ستره أو لم يكن إماماً حتى خرج وشهر سيفه، وكان زيد يبصر الكلام فسكت فلم يجبه، فردّ عليه الكلام ثلاث مرات كلّ ذلك لا يجيبه بشيء. قال له أبو بكر: إن كان علي بن أبي طالب عليه السَّلام إماماً فقد يجوز أن يكون بعده إمام مرخ ستره، وإن كان علي عليه السَّلام لم يكن إماماً وهو مرخ عليه ستره فأنت ما جاء بك ها هنا. فطلب علقمة من أبي أن يكفّ عنه فكفّ. والحديث يكشف عن أنّ الأخوين كانا على بصيرة من أمر الإمامة».

التعليق:

هذه الرواية لو صحّت سنداً تدلّ على كون علقمة شيعياً غير زيدي، وأيّ ربط لها بوثاقته وأمانته في النقل؟! فليس كل شيعي ثقة بإجماع العلماء، والسيد الخوئي معهم. بل إنّ هذه الرواية نفسها غير معتبرة عند السيد الخوئي، حيث قال فيها محقّاً: «أقول: محمّد بن جمهور ضعيف، وبكّار مجهول، فلا اعتماد على

الرواية» (معجم رجال الحديث ٨: ٣٦٣).

ويقول العلامة الجليل..:

«ما سيوافيك عند دراسة السند الثالث للشيخ من أنّ سيف بن عميرة الثقة، اعترض على صفوان بن مهران الثقة بأنّ ما دعا به، لم يرد في رواية العلقمي عن الباقر عليه السَّلام واعتذر صفوان ـ بما سيوافيك في محله ـ بأنّه سمعه من الإمام الصادق عليه السَّلام عند زيارته لجدّه الحسين. فالاحتجاج بعدم نقله، والجواب عنه بأنّه سمعه من الإمام الصادق عليه السَّلام، حاك عن تسليم الرجلين الثقتين، وثاقة علقمة بن محمد الحضرمي، وإلاّ لما احتجّ به سيف بن عميرة، ولما أجاب عنه صفوان بالسماع عن الصادق عليه السَّلام».

التعليق:

مجرّد ذلك لا يثبت الوثاقة، فقد تسأل أنت شخصاً ثقة عن شيء وتقول له: إنّ كلامك يعارض كلام زيد من الناس، ويكون زيد مجهول الحال عندك، لا دليل على ضعفه ولا دليل على وثاقته، فيجيبك بأنني سمعت ذلك من الإمام، فأيّ دلالة في هذا على التوثيق، نعم هذا يدلّ على عدم كونه ضعيفاً عنده، وعدم ثبوت الضعف لا يساوي ثبوت الوثاقة.

ويقول العلامة الجليل..:

«وبذلك يعلم: أنّ الدعاء الوارد بعد الزيارة ليس لعلقمة، وإن اشتهر بأنّه منه، بل هو لصفوان بن مهران. فخرجنا بالنتيجة التالية: إنّ سند الشيخ إلى كتاب محمّد بن إسماعيل بن بزيع صحيح في الفهرست. وأنّ محمد بن إسماعيل بن بزيع ثقة بالاتفاق. وأنّ سيف بن عميرة ثقة، صرّح بها النجاشي. وأنّ علقمة بن محمد الحضرمي، ثقة حسب القرائن التي عرفتها. إلى هنا تمّ السند الثاني، فلو

قلنا بوثاقة علقمة كما هو الحقّ فالسند صحيح، وإلاّ فهو حسن بالمدح العام».

التعليق:

بما قلناه ظهر ضعف هذا السند أيضاً، والسيد الخوئي يوثق علقمة الحضرمي بناء على مبنى كامل الزيارة (معجم رجال الحديث ١٢: ٢٠١)، وهذا يعني أنّه عدل عن توثيقه له بعد ذلك لأنّه عدل عن هذا المبنى، وليس علقمة من المشايخ المباشرين لابن قولويه، فالحضرمي عند السيد الخوئي في رأيه المتأخّر غير ثابت الوثاقة.

ويقول العلامة الجليل...:

«السند الثالث إلى نصّ الزيارة. ثمّ إنّ للشيخ سنداً ثالثاً في «مصباح المتهجّد» إلى نصّ الزيارة نأتي بنصّه: قال الشيخ الطوسي: وروى محمد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة، قال: خرجت مع صفوان بن مهران الجمّال وعندنا جماعة من أصحابنا بعدما خرج أبو عبد اللهّ عليه السَّلام [فسرنا] من الحيرة إلى المدينة. فلمّا فرغنا من الزيارة صرف صفوان وجهه إلى ناحية أبي عبد اللهّ [الحسين] عليه السَّلام، فقال لنا: تزورون الحسين عليه السَّلام من هذا المكان من عند رأس أمير المؤمنين صلوات اللهّ عليه من ها هنا، وأومى إليه أبو عبد اللهّ [الصادق] عليه السَّلام وأنا معه. قال: فدعا صفوان بالزيارة التي رواها علقمة بن محمّد الحضرمي عن أبي جعفر عليه السَّلام في يوم عاشوراء، ثمّ صلّى ركعتين عند رأس أمير المؤمنين عليه السَّلام، وودّع في دبرهما أمير المؤمنين عليه السَّلام، وأومى إلى الحسين بالسلام منصرفاً بوجهه نحوه، وودّع وكان فيما دعاه في دبرها: يا اللهّ، يا اللهّ، يا اللهّ، يامجيب دعوة المضطرّين.. (الدعاء المعروف بدعاء علقمة). والرواية صريحة في أنّ صفوان زار الإمام الحسين عليه السَّلام بالزيارة

التي رواها علقمة بن محمد الحضرمي وفي آخر الرواية، قال سيف بن عميرة: فسألت صفوان: إنّ علقمة بن محمد الحضرمي لم يأت بهذا (الدعاء) أعني: يا اللهّ يا اللهّ يا اللهّ، يا مجيب دعوةالمضطرين.. وإنّما أتانا بدعاء الزيارة (أي نصّ الزيارة)، فقال صفوان: وردت مع سيدي أبا عبداللهّ عليه السَّلام إلى هذا المكان ففعل مثل الذي فعلناه في زيارتنا ودعا بهذا الدعاء عند الوداع. فالاختلاف إنّما كان في الدعاء الذي يُقرأ بعد الزيارة بعد تسليم نصّها المعروف. إنّ الشيخ أخذ الرواية من كتاب محمّد بن خالد الطيالسي، وذكر سنده إلى كتابه في الفهرست، وقال: له كتاب رويناه عن الحسين بن عبيد اللهّ (الغضائري)، عن أحمد بن محمد بن يحيى (شيخ الصدوق)، عن أبيه (محمد بن يحيى العطار القمّي)، عن محمد بن علي بن محبوب، عنه. وسنده إلى الكتاب صحيح، وأحمد بن محمد بن يحيى من مشايخ الصدوق وينقل عنه مع الترضّي عليه، والمشايخ في غنى عن التوثيق».

التعليق:

أحمد بن محمد بن يحيى لم يوثقه أحد من القدماء، وأدلّة توثيقه كلّها ضعيفة؛ ولهذا لم يوثقه السيد الخوئي (معجم رجال الحديث ٣: ١٢٢)، فطريق الشيخ الطوسي إلى الطيالسي غير معتبر عند السيد الخوئي كما صرّح هو بنفسه في ذلك (معجم رجال الحديث ١٧: ٧٦)، والحقّ معه.

ويقول العلامة الجليل..:

«إذا علمت ذلك، فاعلم أنّ الحكم بصحّة السند، يتوقف على دراسة أحوال الرواة الواردين فيه وهم: محمد بن خالد الطيالسي. سيف بن عميرة. صفوان بن مهران الجمال. أمّا الثاني أعني سيف بن عميرة فقد عرفت أنّ النجاشي وثّقه، بقي الكلام في الأوّل والثالث. أمّا محمد بن خالد الطيالسي فقد عدّه الشيخ في رجاله

في أصحاب الكاظم عليه السَّلام، وتؤيّد وثاقته رواية المشايخ الأعاظم عنه نظراء: علي بن الحسن بن فضال. سعد بن عبد اللهّ القمّي. حميد بن زياد، قال الشيخ في فهرسته: محمّد بن خالد الطيالسي يكنى أبا عبد اللهّ روى عنه حميد أُصولاً كثيرة. علي بن إبراهيم القمّي. محمد بن علي بن محبوب. محمد بن يحيي المعادي. معاوية بن حكيم. وقال النجاشي: محمد بن خالد بن عمر الطيالسي التميمي أبو عبد اللهّ مات لثلاث بقين من جمادى الآخرة سنة ٢٥٩، وهو ابن ٩٧سنة. ولعلّ هذا المقدار يثبت وجاهته في الحديث وأنّ له منزلة عندالمحدّثين، فيكون إمامياً ممدوحاً بل مقبول الرواية».

التعليق:

لم يوثق أحدٌ الطيالسي هذا، ومجرّد رواية العلماء عنه ليس دليل توثيق، ولهذا لم يوثقه السيد الخوئي، إلا بناء على كتاب كامل الزيارة الذي عدل عنه آخر عمره، فانظر: (معجم رجال الحديث ١٧: ٧٥). والغريب أنّ العلامة الجليل قال هنا بأنه ممدوح بل مقبول الرواية، بما يفهم منه أنّ الممدوحية لا تساوق قبول الرواية، مع أنّه في الأسانيد السابقة تحدّث عن الممدوحيّة العامّة فقط!!

ويقول العلامة الجليل..:

«وأمّا الثالث، أعني: صفوان بن مهران، فهو كوفي ثقة، يكنّى أبا عبد اللهّ. إلى هنا تمّت دراسة أسانيد الشيخ الثلاثة، فخرجنا بالنتيجة التالية: إنّ السند الأوّل من الأسانيد الثلاثة، طريق الشيخ إلى ما يترتب على زيارة الحسين عليه السَّلام على وجه الإطلاق من الثواب، وهو ليس بمطروح عندنا في هذا المقال، وإنّما ذكرناه استطراداً؛ لأنّ الشيخ روى الجميع في مقام واحد. وأمّا السند الثاني فرواه الشيخ عن سيف بن عميرة وهو ثقة بالاتفاق. عن علقمة بن محمد الحضرمي ولم

يصرّح بوثاقته، وإنّما دلّت القرائن على وثاقته. وأمّا السند الثالث فرواه الشيخ عن محمّد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة، عن صفوان بن مهران. والأخيران ثقتان والأوّل لم يصرّح بوثاقته، وإنّما دلّت القرائن على مقبوليّة روايته في الحديث».

التعليق:

لم تثبت ـ كما تقدّم ـ وثاقة الطيالسي ولا علقمة الحضرمي فهذه الأسانيد غير صحيحة، حتى على رأي السيّد الخوئي.

ويقول العلامة الجليل..:

«فحان البحث عن سند ابن قولويه إلى نصّ الزيارة: سند ابن قولويه إلى زيارة عاشوراء: روى ابن قولويه في كتاب «كامل الزيارات» زيارة عاشوراء بالسند الآتي: حدّثني حكيم بن داود بن حكيم وغيره. عن محمّد بن موسى الهمداني، عن محمّد بن خالد الطيالسي، عن سيف بن عميرة وصالح بن عقبة جميعاً، عن علقمة بن محمّد الحضرمي، عن أبي جعفر الباقر عليه السَّلام قال: من زارالحسين يوم عاشوراء حتّى يظلّ عنده باكياً لقى اللهّ عزّ وجلّ يوم القيامة بثواب ألفي حجّة. ومحمّد بن إسماعيل، عن صالح بن عقبة، عن مالك الجهني، عن أبي جعفر الباقر عليه السَّلام قال: من زار الحسين عليه السَّلام يوم عاشوراء من محرّم حتى يظلّ عنده.. وقد تمّ السند الأوّل بقوله: عن علقمة بن محمّد الحضرمي».

التعليق:

قلنا بأنّ علقمة الحضرمي والطيالسي لم تثبت وثاقتهما عند السيد الخوئي، كما هو الصحيح، فهذا السند هو بعينه مرجع الأسانيد السابقة وليس شيئاً جديداً،

فهو ضعيف.

ويقول العلامة الجليل..:

«ثمّ ابتدأ بسند آخر، وقال: ومحمّد بن إسماعيل عن صالح بن عقبة. وعلى ذلك ففي قوله: ومحمد بن إسماعيل احتمالان: الأوّل: أنّ ابن قولويه شرع بأوّل السند وأخذ الرواية عن كتاب محمد بن إسماعيل بن بزيع، لما عرفت من أنّ الشيخ روى نفس الزيارة عن ذلك الكتاب، وطريقه إليه صحيح فينتج قيام الحجّة على وجود نصّ الزيارة في ذلك الكتاب، وقد تناول كلّ من العلمين الطوسي وابن قولويه نقلها من ذلك الكتاب، غير أنّا نعلم بسند الشيخ إلى الكتاب ولا نعلم سند ابن قولويه إليه، ولكنّه لايضرّ بصحّة الرواية للعلم بوجود الرواية في ذلك الكتاب عن طريق الشيخ. وهذاالاحتمال هو الأوجه، وعليه يكون لابن قولويه سندان إلى زيارة عاشوراء. الثاني: إنّ قوله: ومحمّد بن إسماعيل، عطف على قوله: محمد بن خالد الطيالسي، وأنّ سند ابن قولويه إلى كتاب محمّد بن إسماعيل نفس سنده إلى كتاب محمّد بن خالد الطيالسي، فيروي كتاب ابن بزيع عن الطريق الذي يروي به كتاب الطيالسي. وعلى ذلك يكون سنده إليه كالتالي: حكيم بن داود، عن محمّد بن موسى الهمداني، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع. وهذا الاحتمال بعيد. وثمّة احتمال ثالث لا يتفوّه به من له إلمام بالرجال، وهو أنّ قوله «ومحمد بن إسماعيل» عطف على قوله: «علقمة بن محمد الحضرمي»، وجزء من السند السابق؛ لأنّه بعيد عن الصواب غاية البعد؛ لأنّ علقمة من أصحاب الباقر والصادق عليهما السَّلام، وابن بزيع من أصحاب الرضا والجواد عليهما السَّلام، ومع الاختلاف في الطبقة كيف يعطف المتأخّر طبقةً، على المتقدّم كذلك؟! إذا عرفت ذلك فلنتناول رواة السند الأوّل بالبحث:

١ ـ حكيم بن داود بن حكيم، أحد مشايخ جعفر بن قولويه، وقد وثّق مشايخه إجمالاً في أوّل كتابه، فقال: لا يذكر في كتابه إلاّ ما وقع له من جهة الثقات، وروى عنه في كامل الزيارات في الباب الثاني، الحديث١١ والباب ٥٤الحديث الثالث. مضافاً إلى الباب ٧١، الحديث ٩.

٢ ـ محمد بن موسى بن عيسى الهمداني، ذكره النجاشي بقوله: محمد بن موسى بن عيسى أبو جعفر الهمداني السمان، يروي عنه محمد بن يحيى العطار القمّي على ما في طريق النجاشي إلى كتابه، حيث قال: أخبرنا ابن شاذان، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عنه بكتبه. كما يروي عنه محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، الذي هو شيخ مشايخ الكليني، وقد ورد في أسناد نوادر الحكمة للأشعري، غير أنّ الغضائري ضعّفه، ومع ذلك قال: ضعيف، يروي عن الضعفاء ويجوز أن يخرج شاهداً. وضعّفه ابن الوليد أُستاذ الصدوق. غير أنّ تضعيف هؤلاء يرجع إلى الاختلاف في مقامات الأئمّة، فإنّ للقمّيين وعلى رأسهم محمّد بن الوليد عقائد خاصة في حقّ أهل البيت عليهم السَّلام ربما لا يرتضيه محقّقو الإمامية. يقول الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد: وقد سمعنا حكاية ظاهرة عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد لم نجد لها دافعاً في التفسير، وهي ما حكي عنه أنّه قال: أوّل درجة في الغلو نفي السهو عن النبي والإمام عليه السَّلام، فإن صحّت هذه الحكاية عنه فهو مقصّر مع أنّه من علماء القمّيين ومشيختهم، وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصّرون تقصيراً ظاهراً في الدين وينزلون الأئمّة عليهم السَّلام عن مراتبهم، ويزعمون أنّهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم، ورأينا في أُولئك من يقول إنّهم ملتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدّعون مع ذلك أنّهم

من العلماء، وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه. وعلى هذا فلا بعد أن يكون تضعيفه من جانب ابن الوليد لأجل اختلافهما في مقامات الأئمّة، ولأجل ذلك لمّا نقل النجاشي قول ابن الوليد بأنّه يقول كان يضع الحديث، عقّبه بقوله: والله أعلم».

التعليق:

ما جاء في كتاب الغضائري من تضعيف الهمداني لا قيمة له ـ كما هو الحقّ ـ عند السيد الخوئي؛ لعدم صحّة نسبة كتاب الغضائري الموجود بين أيدينا اليوم إليه، لكنّ هذا لا يثبت وثاقة الهمداني؛ إذ لم يوثقه أحد، ومجرّد كونه شيخ شيخ الكليني لا يثبت وثاقته، كما هو واضح من مباني السيد الخوئي. بل إنّ محمد بن الحسن بن الوليد ضعّف الهمداني صريحاً بحسب نقل النجاشي، وضعّفه القميّون أيضاً، كما ضعّفه الشيخ الصدوق صريحاً واتهمه بالكذب، ولهذا لم يوثقه ولم يأخذ بأحاديثه السيد الخوئي، فانظر (معجم رجال الحديث ١٨: ٢٩٧ ـ ٢٩٩)، وعلى تقدير عدم الأخذ بتضعيفاتهم، فهذا لا يثبت وثاقته؛ لأنّه لا دليل على الوثاقة حتى لو لم يكن هناك دليل على الضعف، فالهمداني لا احتجاج بحديثه عند السيد الخوئي، وهو الصحيح.

ويقول العلامة الجليل...:

«٣ ـ محمّد بن خالد الطيالسي، قد مرّت ترجمته عند دراسة السند الثالث للشيخ الطوسي، وقد دلّت القرائن على كونه مقبول الرواية».

التعليق:

قد مرّ عدم ثبوت وثاقته عند السيد الخوئي، كما هو الصحيح أيضاً.

ويقول العلامة الجليل...:

«٤ ـ سيف بن عميرة، قد مرّ أنّه ثقة بلا إشكال.

٥ ـ صالح بن عقبة، مرّت ترجمته عند دراسة السند الأوّل للشيخ. وأنّه إمامي ممدوح بالمدح العام.

٦ ـ علقمة بن محمد الحضرمي، تقدّمت ترجمته عند دراسة سند الشيخ إليه، وقلنا بأنّ القرائن تدلّ على وثاقته. إلى هنا تمّ السند الأوّل للشيخ ابن قولويه».

التعليق:

تقدّم أنّ سيف بن عميرة ثقة، وصالح بن عقبة ثقة عند السيد الخوئي ولم تثبت وثاقته عندي، وأمّا علقمة فقد بيّنا سابقاً عدم ثبوت وثاقته، لا عندي ولا عند السيد الخوئي. وعليه فقد تبيّن عدم صحّة هذا السند عند السيد الخوئي بوجود علقمة فيه أيضاً.

ويقول العلامة الجليل...:

«وإليك دراسة السند الثاني: دراسة السند الثاني لابن قولويه: روى محمّد بن إسماعيل، عن صالح بن عقبة، عن مالك الجهني، عن أبي جعفر الباقر عليه السَّلام: من زار الحسين عليه السَّلام يوم عاشوراء من محرم حتّى يظلّ عنده باكياً. وهذا السند غنيّ عن الدراسة إلاّ ترجمة مالك الجهني».

التعليق:

على القارئ الكريم أن يلاحظ هنا كيف أنّ الرواة يتكرّرون في أكثر الأسانيد، وهذا يعني أنّها ليست أسانيد متعدّدة، بل يمكن إجراء طريقة اختزال الأسانيد عليها.

ويقول العلامة الجليل...:

«فإنّ محمد بن إسماعيل وصالح بن عقبة قد تقدّمت ترجمتها، وأمّا مالك

الجهني فقد عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الباقر ومن أصحاب الصادق عليهما السَّلام، قائلاً: الكوفي مات في حياة أبي عبد اللهّ عليه السَّلام. ويمكن استظهار وثاقته من الأُمور التالية:

الأوّل: ما رواه علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يحيى الحلبي، عن مالك الجهني، قال: قال أبوجعفر: يا مالك أنتم شيعتنا ألا ترى أنّك تفرّط في أمرنا، إنّه لا يقدر على صفة اللهّ فكما لا يقدر على صفة اللهّ، كذلك لا يقدر على صفتنا، وكما لا يقدرعلى صفتنا كذلك لا يقدر على صفة المؤمن، إنّ المؤمن ليلقى المؤمن فيصافحه، فلا يزال اللهّ ينظر إليهما والذّنوب تتحاتُّ عن وجوههما، كما يتحاتُّ الورق من الشّجر، حتّى يفترقا، فكيف يقدر على صفة من هو كذلك. والرواية وإن كانت تنتهي إلى نفس مالك الجهني لكنّ اعتناء علي بن إبراهيم القمي ومحمد بن عيسى بن عبيد ويونس بن عبدالرحمن بنقلها حاك عن اعتمادهم على روايته».

التعليق:

هذه الطرق في إثبات الوثاقة غير صحيحة عند المحقّقين من علماء الرجال، ومنهم السيد الخوئي، والذي اتبعها هو كلّ من الوحيد البهباني والشيخ النمازي، ويعدّان من المفرطين في منهج التوثيق بين علماء الإمامية، فهي لو تمّت تثبت صحّة كلّ روايات الشيعة، إذ من البعيد أن يروي الصدوق أو الكليني أو الطوسي أو المفيد رواية ولا يكون واثقاً بها، ومعتمداً على رجالها، وبهذه الطريقة لا قيمة لكلّ أبحاثنا في الرجال والحديث ونقد الحديث والتحقيقات السندية والمتنيّة، ولا أدري كيف يتبنّى العلامة الجليل.. مبنى الأصوليين وهو من علماء الرجال المعاصرين والحال أنّه يسلك هنا طريقة إفراطيّي الإخباريين. من هنا لم

يوثق السيد الخوئي مالك بن أعين الجهني، وهو الصحيح، فانظر: (معجم رجال الحديث ١٥: ١٦٤).

ويقول العلامة الجليل..:

«الثاني: روى الكليني، عن عيسى الحلبي، عن ابن مسكان، عن مالك الجهني قال: قال لي أبو عبد اللهّ: يا مالك أما ترضون أن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتكفّوا وتدخلوا الجنّة؟ يا مالك إنّه ليس من قوم ائتموا بإمام في الدنيا إلاّ جاء يوم القيامة يلعنهم ويلعنونه إلاّ أنتم ومن كان على مثل حالكم، يا مالك إنّ الميت واللهّ منكم على هذا الأمر لشهيد بمنزلة الضارب بسيفه في سبيل اللهّ».

التعليق:

هذه الرواية ترجع إلى مالك الجهني نفسه، فلا يمكن إثبات وثاقته بروايةٍ هو يرويها لنا، كما يذهب إلى ذلك العلماء بمن فيهم السيد الخوئي، إلا على الطريقة المتقدّمة التي مارسها العلامة الجليل.. وقد تقدّم التعليق عليها.

ويقول العلامة الجليل..:

«الثالث: إنّ مدحه للإمام الباقر عليه السَّلام يعرب عن وقوفه بمقام الإمام، وأنّه كان يجاهر بالولاء يوم كان الجهر به محظوراً، وقال: إذا طلب الناس علم القرآن كانت قريش عليه عيالاً. وإن قيل اين ابن بنت النبـي نلت بذاك فروعاً طوالاً. نجوم تهلّل للمدلجين جبال تورّث علماً جبالاً».

التعليق:

كلّ ما يثبته هذا هو تشيّع الرجل، وقد صرّح العلماء ـ بمن فيهم السيد الخوئي ـ بأنّ تشيّع شخص ليس دليل وثاقته، فأيّ برهان يثبت أنّ كل شيعي ثقة إلا ما خرج بالدليل؟! كيف وبعض الغلاة الكذابين كانوا محبين بإفراطٍ لأهل

البيت ويجاهرون بذلك.

ويقول العلامة الجليل..:

«الخاتمة: هذه إشارة سريعة إلى أسانيد زيارة عاشوراء، وقد عرفت صحّة بعضها ومقبوليّة البعض الآخر، والمجموع يشدّ بعضه بعضاً ويورث العلم أو الاطمئنان المتاخم للعلم بصدورالرواية عن المعصوم عليه السَّلام، مضافاً إلى أمرين:

١ ـ اتفاق العصابة ومواظبتهم على قراءتها عبر القرون، وهي إحدى القرائن على صدور الرواية.

٢ ـ إنّ الإمعان في مضمون الزيارة يعرب عن أنّه صدر من قلب ملؤه الشجون والأحزان، لا يسكن دمعه ولوعه إلاّ بأخذ الثأر، وهو يتفق بذلك مع مضامين سائر الروايات الواردة في الأدعية والزيارات. إلى هنا تمّ ما أردنا بيانه في هذه الرسالة من دراسة سند زيارة الحسين عليه السَّلام في عاشوراء».

التعليق:

مواظبة الشيعة على هذه الزيارة لا يحرز وجوده في عصر النصّ ليكون سيرةً متشرّعية، وإلا فلنقم الأدلّة على ذلك وكيف عرفناه. ووجوده بعد عصر النص ربما يكون ناشئاً من توجيهات العلماء. وتوجيهات العلماء لا تثبت اعتقادهم بصدورها؛ لأنّ هذه الروايات واردة في الأمور المستحبّة، ومن الممكن أن يكونوا أخذوا بها تساهلاً من باب قاعدة التسامح في أدلّة السنن، وهذا لا يثبت اعتقادهم بصدور الحديث، والسيد الخوئي لا يقول بقاعدة التسامح في أدلّة السنن (الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٣٢٠؛ والتنقيح، كتاب الطهارة ١: ٥٢٦، و٤: ٨، و٥: ٤١٧، و٩: ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٢٤، ٣٣١، ٣٣٩، ٣٥٣ و...)، كما لا

يقول السيد الخوئي بجبر الخبر الضعيف بعمل المشهور (الخوئي، التنقيح، الطهارة ١: ٢٨٦، ٤٥٣، و٢: ٤٧٧، و٦: ١٣٧، و٧: ٢٧٤، ٢٨٣، و٨: ٦٢، ١٨١، و٩: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٧٦، ومستند العروة، كتاب الصلاة ٢: ١٦٠، و٤: ٢٣، و٥، ق١: ١١٣، و٥، ق٢: ٢٥٩، ٤٥٣، و٧: ١٠١؛ والمعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٢٣، و٤: ٢٢٣؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ١٣٢؛ وكتاب الخمس: ١٨؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤٣، ١٧٠، ٢٤٠ ـ ٢٤١، و٣: ٤٠٩، ومباني تكملة المنهاج ١: ١٠٨؛ ومصباح الفقاهة ١: ٦، ٧، ٥١، ١٠١، ١٤٠، و٥: ١٤٣، ٢٣٨، ٢٣٩، و٧: ٣٢، ٣٩، ٥٠، ٦٠٠ و...).

أضف إلى ذلك أنّ صدور هذه الزيارة من قلب متألّم متفجّع حزين أمر واضح بالنسبة لي، لكن ألا يمكن وجود هذا القلب عند شيعي صادق مخلص أحبّ أن يروّج لفكر أهل البيت وحبّ أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين، فابتكر هذه الرواية واخترعها بداعي خدمة أهل البيت، فهل مجرّد كون الرواية صدرت عن قلب متفجّع دليل صدقها؟! وهل هذه المعايير في قبول الحديث يرضى بها علماء الحديث والرجال؟! ونحن نعرف ـ كما بحثوا مفصّلاً في علم الدراية، وأشار إلى ذلك الشهيد الثاني والحسين بن عبد الصمد الكركي وغيرهم ـ أنّ الكثير من الوضّاعين كانوا من الصلحاء والأتقياء، وقد وضعوا ذلك احتساباً وتقرّباً إلى الله تعالى، لدفع الناس نحو الخير، وكانوا يقولون بأنّنا نضع الحديث للنبي وليس على النبي، فلا يشملنا حديث: «من كذب عليّ متعمّداً..»؛ لأننا نكذب له صلى الله عليه وعلى آله وسلّم ولا نكذب عليه.

يضاف إلى ذلك أنّ اتفاق حديث مع مضامين أحاديث أخرى صحيحة السند يمكن أن يجعله معتبراً ـ مضموناً ـ في القاسم المشترك، لكنّ هذا لا يثبت صدوره

بحيث يمكن الاعتماد عليه في الأمور التي يذكرها ولا تكون في سائر الروايات. فالإنصاف أنّنا بحاجة إلى طرق أخرى لإثبات السند والصدور.

هذا، ولا أدّعي ضعف سند هذه الزيارة؛ لأنّني لست بصدد بحثها بشكل موسّع من جميع المصادر، لكنّني أحببت أن أجيبكم عن موقف السيد الخوئي من سند هذه الزيارة (المشار إليه في رسالة هذا الشيخ الجليل...) وفقاً لأصوله الأصولية والرجاليّة، وأنّ طريقة العلامة الجليل.. ليست صحيحة وفقاً لما هو الحقّ ولما يراه السيد الخوئي أيضاً. والبحث التفصيلي في محلّه، ولعلّه توجد طرق أخرى غير هذه الطرق التي ذكرها الشيخ الجليل ترقى بهذه الزيارة إلى مستوى الصحّة.

ونتيجة البحث:

١ ـ إن السند الأوّل الذي ذكره الشيخ الطوسي ضعيف، لا أقلّ بعقبة بن سمعان الذي هو مجهول، حتى عند السيد الخوئي، فانظر: (معجم رجال الحديث ١٢: ١٧٢).

٢ ـ والسند الثاني ضعيف، بعدم ثبوت وثاقة علقمة الحضرمي حتى عند السيد الخوئي الذي وثقه بناء على كتاب كامل الزيارة الذي عدل عنه آخر عمره، فانظر: (معجم رجال الحديث ١٢: ٢٠٠ ـ ٢٠١).

٣ ـ والسند الثالث ضعيف بمحمّد بن خالد الطيالسي الذي لم تثبت وثاقته حتى عند السيد الخوئي، إلا بناء على كتاب كامل الزيارة الذي عدل عنه آخر عمره، فانظر: (معجم رجال الحديث ١٧: ٧٥). هذا فضلاً عن وجود محمد بن أحمد بن يحيى الذي لم يوثقه السيد الخوئي أساساً كما أشرنا آنفاً.

٤ ـ والسند الرابع ضعيف، بكلّ من محمد بن موسى الهمداني، الذي هو

رجل ضعيف عند القميين ومحمد بن الحسن بن الوليد وعند الشيخ الصدوق وعند السيد الخوئي، فانظر: (معجم رجال الحديث ١٨: ٢٩٧ ـ ٢٩٩)، وكذلك هذا السند ضعيف بمحمّد بن خالد الطيالسي، وبعلقمة بن محمّد الحضرمي، اللذين تقدّما، وأنهما لم يوثقا حتى عند السيد الخوئي.

٥ ـ وأما السند الخامس، فهو ضعيف على الأقلّ بعدم ثبوت وثاقة مالك الجهني حتى عند السيد الخوئي، فانظر: (معجم رجال الحديث ١٥: ١٦٤).

هذا، والملاحظ تكرّر أسماء بعض الرواة في أكثر من سند من هذه الأسانيد الخمسة، بما يرجعها ـ بعد التأمّل ـ إلى ثلاثة أو أقلّ.

وختام الكلام أنّ السيد الخوئي سئل عن زيارة عاشوراء وهذا هو النصّ: «س: ما هو رأيكم الشريف بسند ومتن زيارة عاشوراء الواردة في كتاب (مصباح المتهجّد) للشيخ الطوسي قدس سره؟ وهل تجزئ قراءتها عن الزيارة المذكورة في كتاب كامل الزيارات لابن قولويه قدس سره؟ فقد تكلّم في ذلك أناس لم يبلغوا رتبة الاجتهاد؟ ج: يجزئك أن تقرأ من أيّ من النسختين مورد مخالفتها عن الأخرى، برجاء أن يكون هو الواقع الوارد» (منية السائل: ٢٢٦)، ومعنى قوله (رجاء)، أنّه لم يثبت عنده أيّ من أسانيد هذين الكتابين والتي حاول العلامة الجليل.. إثبات صحّتها، وإلا فلا معنى للإتيان بالزيارة في مورد الاختلاف بقصد الرجاء، بل لقال بأنّ ما ورد في كتاب كذا وكذا يؤتى به ولو بقصد الورود والاستحباب، وأما الثاني فيقصد منه الرجاء، وهذا يكشف عن عدم صحّة أيّ من الأسانيد المتقدّمة عند السيد الخوئي كما بينّاها في جواب سؤالكم أعلاه، والعلم عند الله.

وأحبّ أخيراً أن أشير إلى أنّ السيد الخوئي ليس معصوماً، ورأيه ليس هو

نهاية الآراء، لهذا ليس من الحسن أن نأخذ رأيه ونتعاطى معه على أساس أنّ الأمور حسمت. لكن في المقابل ـ ومع وجود عمالقة مثل السيد الخوئي لهم مثل هذه الأنظار ـ لا يحسن ببعضنا أيضاً أن يتعاطى مع ثبوت هذه الروايات وأمثالها بمنطق الأمور الواضحة المسلّمة القطعية التي يُتهم من يناقش فيها بدينه ومذهبه وعقيدته وأخلاقه، فليتق الطرفان الله تعالى فيما يصدر منهما، وليقبلا بتعدّد الآراء في المسألة، وليتريّثا قبل نسبة شيء للنبي وأهل بيته وأصحابه أو نفيه عنهم؛ لأنّنا سنحاسب أمام الله تعالى جميعاً ونسأل عمّا قلنا وفعلنا، وكما سوف نسأل عن نسبة كلام للمعصوم، كذا سنسأل عن نفيه عنه والعكس كذلك، فلنقرّ بالتعدّد، وليعمل كلّ شخص منّا على المنهج العلمي الذي اختاره، لا أن نعتمد في مثل هذه المواضيع منهجاً ركيكاً قائماً على الرغبة في التوثيق أو التضعيف، وفي سائر الموضوعات نعود إلى منهجنا المتين الذي نتبنّاه في بحوثنا الفقهية وغيرها!! والله وحده من وراء القصد.

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

٣٠١. حكم الصور المنسوبة للمعصومين والمنتشرة في الأسواق

السؤال: ما هو حكم الصور المنتشرة بين الناس والتي يدّعى أنّها صور بعض الأئمّة عليهم السلام أو أبي الفضل العباس؟ فهل هي ثابتة؟ وهل يجوز تصويرها أو اقتناؤها أو المتاجرة بها؟

● هذه الصور قد تكون مستوحاةً من بعض الأحاديث والنصوص التاريخية التي تتحدّث عن توصيف النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلم أو أحد من أهل البيت أو بني هاشم أو الصحابة أو غيرهم. وثبوت تلك الروايات في حدّ نفسه يحتاج إلى كلام في مدى دقّة تلك النصوص في التوصيف الذي يسمح برسم صورةٍ على أساسه، ومدى إمكانيّة الوثوق بها. ولهذا من الصعب جدّاً نسبة هذه الصور إلى أحد من المتقدّمين معصوماً أو غيره، وربما تكون فيها بعض عناصر القرب من الصورة الحقيقيّة، فلا يصحّ التعامل معها على أنّها صور حقيقية معبّرة عن واقع الشخصية التي تحكي عنها.

واعتماد الرؤى والمنامات هنا باعتبار أنّ «من رآني فقد رآني، فإنّ الشيطان لا يتمثل بي» لا وجه له أيضاً، على تفصيل في محلّه، ولهذا لم يفتِ جمهور الفقهاء بحجيّة الرؤى والمنامات التي يفتي فيها الإمام بحكم شرعي للنائم (انظر على سبيل المثال: العلامة الحلي، أجوبة المسائل المهنائية: ٩٧ ـ ٩٨؛ والخوئي، صراط

النجاة ١: ٤٦٨).

أمّا صنعها، فلا بأس به، بصرف النظر عن قضيّة تصوير ذوات الأرواح، وكذلك الحال في المتاجرة بها أو اقتنائها أو غير ذلك، والعبرة في ذلك كلّه هو أن لا يكون هذا الأمر موجباً لهتك حرمة صاحب الصورة حيث لا يجوز ذلك، وتشخيص هذه المسألة شأنٌ شخصي، يمكن لأيّ إنسان أن يحدّده ويرى هل أنّ ذلك يوجب إهانة صاحب الصورة بحسب العرف العام أم لا، حتى لو اختلف تشخيصه عن تشخيص مرجع التقليد أو أيّ فقيه آخر.

بل إنّ لعب أدوار المعصومين أو غيرهم في المسلسلات أو الأفلام السينمائية والأعمال التلفزيونية والمسرحيّة وغيرها هو أيضاً يخضع ـ شرعيّاً ـ لهذا المعيار نفسه، وهو أن لا يصاحبه أو يلزم منه محرّم ولا يكون فيه هتكٌ لحرمة أحد المعصومين عليهم السلام أو لكلّ من لا يجوز هتك حرمته، بلا فرقٍ في ذلك بين الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، فضلاً عن غيرهم مثل أبي الفضل العباس أو عليّ الأكبر أو غيرهما. وليس في هذه المسألة نصوص ثابتة يرجع إليها، وإنّما تكون محكومةً لهذه المعايير العامّة وأمثالها.

٣٠٢ـ ألا يعني القول بأنّ أهل الخلاف مسلمون في الدنيا وكافرون في الآخرة تناقضاً؟!

السؤال: كيف توصّل بعض الفقهاء إلى نتيجة تقول بأنّ أهل الخلاف (غير الشيعة) مسلمون في الدنيا، ولكنّهم كفار في الآخرة؟ كيف يجتمع الإسلام والكفر معاً؟

● إنّ هذا الرأي الذي ذكرتموه وذهب إليه بعض العلماء يعني بالدقّة أنّهم

كفّار في حقيقة الأمر، لكنّ جملة أساسيّة من أحكام الإسلام الفقهيّة تجري عليهم، ولا مانع من ذلك، فإنّ الشريعة يمكنها أن تُجري حكمَ المسلم على شخص غير مسلم واقعاً، لمصالح ترتئيها كحقن دماء الشيعة مثلاً، فكما أنّ حكم المسلم هو حرمة قتله، كذلك حكم الذمّي هو حرمة قتله، فالذمّي هنا لحقه حكم المسلم وتشابه فيه معه، أمّا في أهل الخلاف فإنّ ما يقوله هذا الرأي هو أنّ أهل الخلاف كفّار، غاية الأمر أنّ الشريعة فرضت علينا ـ لمصالح معيّنة ـ أن نرتّب عليهم قانونيّاً أساسيات أحكام الإسلام، من حيث التزاوج معهم، ومن حيث المعاملات ونحو ذلك، فليست القضية اجتماع الإسلام والكفر حتى يقال بأنّ لازم هذا القول هو اجتماع الأضداد، بل هم في الواقع كفّار، ولكن أُمرنا بالتعامل معهم معاملة المسلمين في الأمور الرئيسة.

وممّن ذهب إلى هذا القول الإمام الخوئي، ولهذا لاحظوا عبارته حيث يقول: «ثبت في الروايات والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين، ووجوب البراءة منهم، وإكثار السبّ عليهم واتهامهم، والوقيعة فيهم أي غيبتهم؛ لأنهم من أهل البدع والريب. بل لا شبهة في كفرهم؛ لأنّ إنكار الولاية والأئمة عليهم السلام حتى الواحد منهم، والاعتقاد بخلافة غيرهم، وبالعقائد الخرافيّة كالجبر ونحوه، يوجب الكفر والزندقة، وتدلّ عليه الأخبار المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة وما يشبهها من الضلالات.. نعم قد ثبت حكم الإسلام على بعضهم في بعض الأحكام فقط، تسهيلاً للأمر وحقناً للدماء» (مصباح الفقاهة ١: ٥٠٣ ـ ٥٠٥)، فأنتم ترون جزمه بكفرهم، لكنّه في النهاية يجري (بعض الأحكام) عليهم، لا أنّه يقول بأنّهم مسلمون.

هذا، وما بلغه علمي هو عدم صحّة هذه النظريّة التي تبنّاها العديد من

العلماء، وأنّ الصحيح هو إسلام غير الشيعة ممّن يتشهّد الشهادتين، وأمّا إنكاره الإمامة فإن رجع إلى تقصيره حوسب عليه، وإلا حوسب يوم القيامة حساب المسلم أيضاً، نعم لا مانع من الاختلافات في بعض التفاصيل بما ليس محلّه هنا، والله العالم.

٣٠٣ ـ حدّ العنوسة وحكم العقد على البكر العانس بدون إذن الولي

السؤال: هل يجوز العقد على البكر العانس بدون إذن وليّها؟ وما هي الضابطة لتحديد العنوسة إن كان لها أثر؟

● ليس هناك في الفقه شيء اسمه العنوسة يرتبط ـ بحدّ ذاته ـ بقضيّة الزواج، والتفاصيل التي ذكرها الفقهاء تدور بين حالة الصغر ما قبل البلوغ، وحالة ما بعد البلوغ والرشد دون أن تستقلّ بأمرها ومصالحها ومصاريفها، وحالة ما بعد ذلك كلّه مع استقلالها بمصارفها وأمورها، لا فرق في ذلك بين أن تكون عانساً أو غيره، ما لم تؤدّ العنوسة وطول المدّة إلى زوال البكارة بكبر السنّ، فهذا مربوط بالبكارة لا بالعنوسة بنفسها.

نعم، الموجود في بعض كلمات أهل السنّة ـ كما هو المنسوب لابن وهب ـ أنّه لو كانت عانساً وطالت إقامتها عند أبيها وعرفت مصالح نفسها قبل الزواج، صارت كالثيّب، انطلاقاً من أنّ علّة تأثير الثيبوبة في استقلالها في أمرها هو معرفتها بمصالحها وخبرويّتها في شؤون الحياة لا مجرّد وجود غشاء البكارة أو عدمه (راجع: حاشية الدسوقي ٢: ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

ولا يوجد تحديد فقهي للعنوسة، بل المعيار هو طول بقائها في منزل أهلها بحيث يقال عرفاً بأنّها تخطّت السنّ المتعارف للزواج كما هي الحال في مثيلاتها،

وإن ذكر بعض فقهاء أهل السنّة ـ لاسيما المالكيّة ـ أنّه بلوغ ثلاثين سنة، وقيل: ثلاث وثلاثين، وقيل: خمس وثلاثين، وقيل: أربعين، وقيل: خمس وأربعين، وقيل: من خمس وأربعين إلى ستين و.. (انظر: الآبي الأزهري، الثمر الداني: ٤٣٨، والموسوعة الفقهية٣١: ٣١)، وكلّه لا دليل عليه شرعاً.

٣٠٤ـ حكم الأعمال أو التجارات أو الوظائف التي فيها إعانة على الإثم

السؤال: نحن نعيش في بيئة يغلب عليها الطابع غير الملتزم بالأحكام الشرعيّة، وبالتالي المؤمن يبتلى بشتى أنواع الابتلاءات، والسؤال هو حول العمل وأحكامه، فكيف تكون ضابطة الإعانة على الإثم؟ فعلى سبيل المثال إذا كان العمل هو تجارة الألبسة النسائية غير الشرعيّة، فهل كلّ من يعمل في هكذا مؤسّسة هو معينٌ على الإثم، أم يشترط القصد فيه؟ وهل يعتبر مال هذا العمل مالاً حراماً؟

● ١ ـ وقع خلاف طويل وكبير جدّاً بين الفقهاء فيما قيل بأنّه قاعدة فقهيّة باسم حرمة الإعانة على الإثم، ففيما ذهب بعضهم إلى حرمة الإعانة على الإثم، وطبّقها في كلّ معاملة يتم الاتفاق فيها على تحقيق الحرام أو يعلم أحد الطرفين بأنّ الآخر سوف يستخدمها في الحرام، ذهب آخرون إلى حصر التحريم بحالة الاتفاق وحصول التوافق بينهما على الحرام.

والمثال المشهور لهذه القضيّة هي بيع العنب، فتارةً يقع العقد وهما متفقان في ضمن العقد أو خارجه على أن يبيعه العنب كي يقوم الآخر بتحويله إلى خمر، فهذا حرام؛ لأنّ تحويله إلى خمر وقع جزءاً من الاتفاق بينهما. وأخرى لا يكون بينهما هذا الاتفاق الصريح أو الضمني، لا داخل العقد ولا خارجه، لكنّني أعلم

بأنّه لو اشترى العنب منّي فسوف يقوم بتحويله إلى خمر لبيعها للناس أو لشربها بنفسه، وفي هذه الحالة الثانية قال بعض الفقهاء بالحرمة، كما يظهر الميل إليه من السيد الخميني، وقال آخرون بالجواز، كما هو ظاهر السيد الخوئي والسيد الكلبايكاني والسيد محمّد الروحاني والشيخ بهجت والسيد السيستاني والشيخ الفياض وغيرهم، بل ذهب بعض إلى الجواز في الصورتين معاً، كما يظهر من بعض كلمات السيد محمد صادق الروحاني، واستثنى بعض هؤلاء من الفريق الثاني حالة بيع الصلبان ونحوها أو احتاط في ذلك؛ حيث إنّها من شعائر الكفر، وهناك تفصيلات داخل هذه الصور لا يتيسر شرحها الآن، لضيق المجال.

٢ ـ وعليه، فلو قلنا بالرأي الثاني، فإنّ العمل في أيّ مؤسّسة أو مركز تجاري أو غير ذلك، إن لم يكن بنفسه حراماً كبيع الخمر، بل كان يمكن أن يجرّ إلى الحرام، بمعنى إقدام الآخرين على الشراء منك لكي يقوموا بفعل الحرام فيما اشتروه مثلاً، كشراء النساء أنواع مساحيق التجميل أو الألبسة، بحيث تعلم بأنّهنّ سوف يصرفن ذلك في الحرام والتبرّج غير الشرعي، ولم يكن اتفاقٌ في البين بينك وبين المشتريات على فعل ذلك، كان جائزاً والمال فيه حلال.

٣ ـ المعيار ـ بناء على القول الثاني ـ هو:

أ ـ أن لا تكون المعاملة بنفسها حراماً، كالبيع الربوي، أو بيع الخمر، أو بيع الميتة، أو بيع آلات القمار، أو الإجارة على محرّم، كالإجارة على قتل من لا يجوز قتله و..

ب ـ أن لا يكون هناك اتفاق بين البائع والمشتري على تحقيق الحرام، بحيث يكون ذلك جزءاً من العقد صريحاً أو ضمناً أو مبنيّاً عليه العقد.

وعليه، فلو تحقق هذان الشرطان كفى في الحليّة.

٤ ـ ذكر بعضهم ـ محقّاً ـ أنّه لو كان ترك البيع نهياً عن المنكر، بحيث لا يوجد في السوق غيرك ويؤدّي عدم البيع إلى عدم وقوع الناس في الحرام، وجب من باب النهي عن المنكر لا في حدّ نفسه، أمّا لو كانت هذه البضاعة لو لم تبعها أنت فهناك منافسون في السوق سيبيعونها، بحيث يمكن للمشتري الوصول إليهم، ففي هذه الحال لا يجب ترك البيع للنهي عن المنكر.

٥ ـ هذه الأحكام أعلاه، لا تختصّ بالبيع، بل تشمل الإجارة وغيرها من المعاملات، ولها تطبيقات كثيرة في هذا العصر، أذكر منها بعض الأمثلة ليتضح أنّ هذه المسألة في الفقه الإسلامي في غاية الأهميّة، وهي مفتاح كبير في مجال التجارات عامّة، بل وغيرها أيضاً، ومن هذه الأمثلة:

أ ـ الاتجار بالعنب أو غيره مع العلم بأنّ المشتري سيجعله خمراً.

ب ـ الاتجار بمساحيق التجميل أو إجراء عمليات التجميل أو بيع أدوات التجميل، أو الملابس.

ج ـ الاتجار بالبيوت أو الأراضي مع العلم بأنّها سوف تستخدم في الحرام.

د ـ الاتجار بكلّ الأدوات التقنيّة والالكترونية مع العلم بأنّها سوف تستخدم في الحرام.

هـ ـ الاتجار بمختلف أدوات النقل مع العلم بأنّها سوف تستخدم في الحرام.

وغير ذلك كثير.

٣٠٥. أليست موارد جواز الغيبة والكذب تحايلاً على الدين ومجانبةً للتقوى؟

السؤال: **ما هو رأيكم في ما يذكره الفقهاء من موارد لجواز الغيبة، وموارد**

لجواز الكذب؟ أليست مجانبةً للتقوى ومدعاةً للرذيلة والتهاون؟

● هناك أمر يجب أن نضعه على الدوام نصب أعيننا في هذه الحالات، وهو التمييز بين النظرية والحقّ وخدمتهما، وبين شيء اسمه التحايل على النظرية أو التلاعب بالحقّ أو سوء استغلال الحقّ، فالموارد التي ذكرتموها ليس فيها ـ من الناحية النظرية ـ مجانبةً للتقوى أو تهاوناً بالدين والفضيلة، بل على العكس من ذلك فإنّ في بعضها تديّناً ومراعاة زائدة للتقوى، كما أنّها تعبّر عن مرونة الفقه وتكيّفه:

١ ـ أما الموارد التي تعبّر عن تديّن، فالكذب لإصلاح ذات البين، فلو كذب الإنسان لكي يصلح بين عشيرتين أو قبيلتين أو جماعتين، فيحقن بذلك دماءهم ويوقف التخاصم فيما بينهم، أليس هذا من الحرص على الدين وعلى المسلمين وعلى الإنسان؟ فلماذا يجب أن أفترضه دعوةً للرذيلة؟ كذلك الحال في الغيبة لأجل النصح والإرشاد، فلو كنت تعلم رجلاً سيئاً سارقاً ظالماً معتدياً على زوجته التي ماتت بسببه، ثم جاءتك فتاةٌ بريئة تريد أن تستنصحك في الزواج منه، هل يكون من الشرّ أن تنصحها، أم يكون من الخير أن تتركها عرضةً لمظلمة ومهلكة؟! فبعض الحالات التي أشار إليها الفقهاء ترجع في واقع الأمر إلى مزيدٍ من الحرص والإيمان والفضيلة، فلو كنتَ أمام خيارين: إمّا أن تعترف على مقاومين مناضلين سألك العدوّ عن أحوالهم، أو تكذب عليه وتضلّله، فأيّهما الأكثر تديّناً وتقوى وفضيلة؟ أتزجّهم في السجون باعترافك أم تتحايل على العدوّ، فتختلق له الأكاذيب؛ كي تقوم بتضليله لحماية نفوس هؤلاء المجاهدين وأرواحهم ليدافعوا عن الإسلام والأوطان؟!

٢ ـ إنّ وجود استثناءات في كلّ قانون ليس نقطة ضعف في هذا القانون، بل

هي ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ نقطة قوّة، لاسيما عندما ندخل في القوانين التفصيليّة، والسبب في ذلك أنّ حياة الإنسان متداخلة متشابكة تتعارك فيها الظروف والمعايير، فلو أنّك وضعت قانوناً موحّداً لا استثناء فيه لتضارب هذا القانون مع قوانين أخرى ومصالح أخرى في مكانٍ ما.

خذ مثالاً الصوم، فهو واجب، لكن لو أكرهك شخصٌ على تركه وإلا قتل أولادك أو قتلك، فإنّ المقنّن هنا سيصبح أحمق لو منعك من ترك الصوم. وكذلك الحال في قتل نفسك، فهو حرام، لكن لو غزا العدوّ بلادك وأراد إلغاء هويّتك بكلّ ألوانها، وأراد قتل الناس وإبادة الأطفال وإهلاك الحرث والنسل، فهل يمكن للقانون أن يقول: لا يجوز لك قتل نفسك وتعريضها للخطر؟ أليس هذا القانون الذي يجعلني غير مبالٍ بسفك دماء الأطفال في وطني قانوناً غير حكيم؟ إنّ الأغلبيّة الساحقة من القوانين التفصيليّة (وليس المبادئ الدستوريّة العليا على الأقل) يحكمها هذا الوضع، لا فرق في ذلك بين القوانين الدينية والتشريعات الوضعيّة، لهذا غالباً ما تجد في القوانين نصوصاً ملحقة للتوضيح أو التقييد أو غير ذلك.

بل تجدهم يتحدّثون عن روح القانون وأنّ هذه الروح لها القدرة على تعطيل بعض نصوص القانون نفسه لحمايتها وضمان بقاء هذه الروح التي جاء القانون لأجلها، فليس هناك نظام قانوني مطلق، وهذه عقليّة مثاليّة غير واقعيّة، فلو أنّ الشريعة أعطت استثناءات للغيبة أو الكذب أو غيرهما فهذا ـ من حيث المبدأ ـ شيء صحّي، وليس شيئاً مرضيّاً.

نعم، يجب أن نجلس لنتداول طبيعة الاستثناءات، فهل تنسجم مع روح القانون، ومع فقه الأولويات، ومع المبادئ الدستوريّة العليا التي تمثل جوهر

التشريع ولبّه أم لا؟ وهذا نقاش في التفاصيل وقبول بمبدأ الاستثناء القانوني.

٣ ـ المشكلة التي تظهر في كلّ القوانين وفي القوانين الدينية أيضاً، هي أنّه مهما سعيت لسنّ القانون بطريقة صارمة ودقيقة، فسوف تظلّ هناك فسحة للوصوليّين كي يستغلّوا الحقوق والقوانين لمصالح وأهداف غير صحيحة، إمّا بالتلاعب على القانون شكليّاً أو بإقناع أنفسهم بأنّ الحالة التي هم فيها هي حالة الاستثناء لا حالة الأصل، وهنا تنعدم التقوى ويتمّ ترحيل الفضيلة، وتحلّ الرذائل والخبائث.

إنّ نفس الإنسان الطاغية تدعوه لكي يقوم بذلك دائماً، لكي يقنع نفسه بأنّني أندرج الآن في حالة الاستثناء من الحرمة أو الوجوب، ولست في الحالة العادية التي تفرض عليّ الالتزام بترك شيء أو فعل شيء آخر، لاسيما عندما نتحدّث عن حالات فردية يكون الإنسان نفسه هو المرجع فيها، ومن الصعب وضع مرجعيّة يحتكم إليها قانونياً، قال تعالى: ﴿**بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**﴾، فيسعى كذباً لأن يقنع نفسه بأنّ فلاناً متجاهر بالفسق، تمهيداً لغيبته، أو يقنع نفسه بأنّ هناك هدفاً أعلى؛ لكي يسمح لنفسه بالكذب، وهذه هي البلوى التي تصيب المؤمنين فضلاً عن غيرهم، فيجتمع التديّن والتعبّد مع الرذيلة والانحراف والعياذ بالله، ويُعبد الله بالشرّ بدل أن يُعبد بالخير، والسبب هو تسويل النفس الأمارة لنا دوماً بأنّ ذلك يجوز لي، وإقناع عقولنا بأنّنا ندخل ضمن دائرة المباح، فباسم الدفاع عن الدين إذاً يجوز لي أن أهتك حرمات الناس! وباسم الدفاع عن الوطن إذاً يجوز لي أن أسفك دماءهم! وباسم الدفاع عن العقل والحريّة والتجديد إذاً لا قيمة لأيّ عامل في الساحة، وكلّهم متخلّفون رجعيون لا يفرضون عليّ إنصافهم والقول فيهم بعدل، وباسم الدفاع عن أهل البيت أو عن الصحابة

وأمهات المؤمنين إذاً يحقّ لي أن أفعل عظائم الأمور بمن يخالفني الرأي!

هنا واحدة من أشدّ مهالكنا التي تسقطنا في الهاوية لنؤسّس لتديّن رهيب وغريب، يعتمد التحايل والتلاعب وافتراض العناوين الثانوية وغير ذلك من حيث شعرنا أم لم نشعر، فإذا كان هذا هو الذي كنتم تقصدونه من سؤالكم فإنّني أؤيدكم تمام التأييد، ولهذا أعتقد شخصيّاً أنّ مفتاح جزء كبير من الحلول هنا هو بهيمنة القيم الأخلاقية على القانون، فكلّما ابتعد القانون عن روحه وقيمه الأخلاقيّة التي جاء لأجلها ـ واقتصر على الشكليات ـ وقع في مثل هذه البلوى، وكلّما اقترب من روحه وأخلاقيّته العليا صار أبعد نسبياً عن ذلك.

وهذا هو ما كنّا نقصده دوماً عندما نقول: إنّ الفقه والشريعة طرقٌ للقيم الأخلاقية لا العكس، وأنّ تضخّم الفقه على حساب البعد المعنوي والأخلاقي في الدين ليس مشكلة دراسيّة في مناهج التعليم في الحوزات العلميّة والمعاهد الدينية فقط، بل هو مشكلة بناء عقل ديني، يمكن أن تظهر له نتائج سلبيّة في مكان ما كهذا الذي نحن فيه على سبيل المثال.

٣٠٦ـ هل يستحبّ قراءة الفاتحة على الأموات فعلاً أم هي عادات شعبيّة؟

السؤال: هل يستحبّ قراءة سورة الفاتحة على الميّت؟ وهل فيها خصوصيّة حتى نقرأها على الأموات أم هي عادات شعبيّة فقط؟

● ورد في جملة من النصوص الترغيب في قراءة القرآن وإهداء ثواب هذه القراءة إلى الميّت، كما ورد ذكر قراءة سورة الفاتحة سبعين مرّة على المريض وما لها من آثار في الشفاء، وفي بعض كلمات الفقهاء المتأخّرين ما يشير إلى إمضائهم هذه العادة الجارية في خصوص قراءة الفاتحة على الأموات، ولم أجد نصّاً معتدّاً به

يفيد هذه العادة، ولعلّ ذلك كان منطلقاً من عظيم ثواب هذه السورة وخصوصيّاتها ومحتوياتها، فأريد قراءتها وإهداء هذا الثواب العظيم للميّت، كما ولعلّ يُسر حفظها من قبل غالبية الناس ساعد على شيوع ذلك أيضاً.

نعم، ورد في (الكافي ٣: ١٩٥؛ وتهذيب الأحكام ١: ٣١٧) بسند مختَلَف فيه (وهو عندي غير معتبر)، عن محمّد بن عجلان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سلّه سلاً رفيقاً، فإذا وضعته في لحده فليكن أولى الناس مما يلي رأسه، ليذكر اسم الله [عليه] ويصلّي على النبي صلى الله عليه وآله، ويتعوّذ من الشيطان، وليقرأ فاتحة الكتاب والمعوذتين وقل هو الله أحد وآية الكرسي، وإن قدر أن يحسر عن خدّه ويلزقه بالأرض فعل، ويشهد ويذكر ما يعلم حتى ينتهي إلى صاحبه».

ولكنّ هذا الحديث ـ لو تجاوزنا مشكلته السنديّة ـ خاصّ بحال الدفن ولا علاقة له بسائر الحالات، فهو من مندوبات دفن الميّت، لا من مندوبات ذكره أو زيارة قبره، وفرقٌ بينهما.

هذا، وقد ذكر السيّد اليزدي في (العروة الوثقى ٢: ١٢٥) عند الحديث عن زيارة القبور ما نصّه: «ويستحبّ للزائر أن يضع يده على القبر وأن يكون مستقبلاً، وأن يقرأ إنّا أنزلناه سبع مرّات، ويستحبّ أيضاً قراءة الحمد والمعوذتين وآية الكرسي كلّ منها ثلاث مرّات».

وعلّق الشيخ الاشتهاردي رحمه الله على هذا الكلام بالقول: «وأمّا ما ذكره من استحباب قراءة الحمد.. إلخ ثلاث مرّات، فالظاهر أنّ المستند هو ما نقله في المستند عن الكامل والمصباح، قال: في محكيّ الكتابين: ويقرء مع إنّا أنزلناه سورة الحمد والمعوّذتين، وقل هو اللهَّ أحد وآية الكرسي ثلاث مرّات كلّ سورة

(انتهى). ولكن لم ينسبه إلى رواية» (مدارك العروة الوثقى ٨: ٤٧٢).

ويقصد الشيخ الاشتهاردي هنا ما جاء عند ابن قولويه في كتاب (كامل الزيارات: ٥٣٣) من النصّ التالي: «وجدت في بعض الكتب: محمّد بن سنان، عن المفضل (الفضيل)، قال: قال: من قرأ: (إنّا أنزلناه) عند قبر مؤمن سبع مرات بعث الله إليه ملكاً يعبد الله عند قبره، ويكتب له وللميت ثواب ما يعمل ذلك الملك، فإذا بعثه الله من قبره لم يمرّ على هول إلا صرفه الله عنه بذلك الملك الموكّل حتى يدخله الله به الجنّة، وتقرأ بعد الحمد (إنّا أنزلناه) سبعاً، والمعوذتين، وقل هو الله أحد، وآية الكرسي ثلاثاً ثلاثاً». وفي الهامش رقم ٢، من الصفحة نفسها ذكر أنّ في إحدى النسخ جاء: «ويقرأ مع إنّا أنزلنا سورة الحمد والمعوذتين وقل هو الله أحد وآية الكرسي ثلاث مرّات كلّ سورة، وإنّا أنزلناه سبع مرات». ونفس هذا الحديث نقله السيد ابن طاووس في كتاب (مصباح الزائر: ٥١٢ ـ ٥١٣).

ولكنّ هذا الحديث لا يحرز أساساً كونه رواية عن معصوم؛ إذ لا ينسبه الفضيل أو المفضل إلى إمام أو نبيّ، وفي مثله لا تجري حتى قاعدة التسامح، إلا إذا قيل بأنّه لا يحتمل إلا أنّه رواية، وإثباته صعب جدّاً، بل لو كان رواية فهي ضعيفة السند لكونها وجادة وعدم معرفة الطريق إلى المصدر، فضلاً عن وجود محمّد بن سنان في السند.

والنتيجة أنّ قراءة سورة الفاتحة وإهداء ثواب ذلك للأموات جائز، بل وردت فيه النصوص العامّة المرغّبة، بعنوان كونه قراءة قرآن، وإلا فقراءة الفاتحة بعنوان أنّ قراءتها بنفسها أمرٌ مستحبّ، لا بمطلق عنوان القرآنيّة، لا دليل عليه، فلا يصحّ، فمن أراد أن يقرأ الفاتحة للميت فعليه أن يقرأها بعنوان كونها قرآناً،

لا بعنوان أنّ الفاتحة بخصوصها يستحب قراءتها للأموات.

٣٠٧ـ حكم الحصول على وظيفة في الدول غير الشرعيّة

السؤال: هل الوظيفة في الدول غير المطبّقة للشريعة الإسلاميّة حرام؟ وهل يعدّ هذا نوعاً من العلاقة مع الظالمين الذين لا شرعيّة لدولهم وحكوماتهم؟ وكيف يخرّج الفقهاء شرعيّة الوظائف الحكومية ودوائر الدولة الرسميّة اليوم؟ فهل كلّها حرام أم في الأمر تفصيلاً ما؟

● المتداول والمعروف أنّ الفقه الشيعي قد اتخذ ـ من الناحية التاريخيّة ـ موقفاً إزاء العلاقة مع الحكومات والأنظمة غير القائمة على أساس إسلامي سليم، طبق الرؤية الفقهيّة، وقد اتسم هذا الموقف في كثير من الأحيان ـ إن لم نقل الأكثر ـ بالسلبيّة، بمعنى رفض هذه العلاقة، إلى درجة أن صارت سياسة قطع العلاقات قطعاً شبه كامل سياسة معروفة ومتّبعة. وقد تركت هذه الرؤية الفقهيّة في واحدة من أهمّ وأخطر الرؤى السياسية وأكثرها حساسيّةً.. تركت تأثيرها واسعاً، لا على نظام الحياة الشيعية فقط، بل على المنهجيّة السياسية والخطوط العامّة للعمل السياسي كلّه.

ومن هنا، اتسم المذهب الإمامي على أكثر من صعيد بسمة الانعزال عن ممارسة الحياة السياسية السلطويّة، وكثيراً ما انعزل أيضاً عن ممارسة حتى حياة المعارضة، على خلاف الزيديّة والإسماعيليّة.

والسؤال هنا كان دوماً حول أنّه كيف يمكن تحديد نمط العلاقة مع الأنظمة التي لا تنتهج رؤيتنا العقائديّة والسياسيّة والفقهيّة؟ وبتعبير آخر: كيف يمكن التعاطي مع الأنظمة السياسية الحاكمة الأخرى بقطع النظر عن مدى شرعيّتها

من وجهة نظرنا؟ هل مجرّد عدم اعترافنا بشرعيّتها يبرّر القطع الكامل للعلاقات معها إلا حينما تفرض الظروف الطارئة ذلك أم أنّ عدم الاعتراف هذا لا يشكّل عائقاً أمام بناء علاقة متينة تقوم على أساس القواسم المشتركة بيننا وبين النظام الحاكم القائم بقطع النظر عن اختلاف الرؤى والتوجّهات في مجالات التمايز بيننا؟

وإذا أردنا أن نواجه الموضوع من ناحية فقهيّة آليّة، لنخرج بمحاولة تأصيل لواحدة من أهم المسائل المرتبطة بالفقه السياسي.. إذا أردنا أن نعطي المسألة طابعها وفق الصنعة الفقهيّة. فيمكننا أن نضع يدنا على الموضوع من خلال توجيه ثلاثة أسئلة نطلّ عليها باختصار شديد، وهي:

السؤال الأوّل: ما هي السلطة التي نمنحها صفة الشرعيّة وما هي السلطة التي نسلب عنها هذه الصفة؟ هل كلّ سلطة لا تُبنى على أساسٍ من الرؤى الفقهيّة التي نعتقد بها هي سلطة غير شرعية، أم أنّ الرؤية الفقهية ليست ميزاناً، وإنّما الميزان هو الإطار الإسلامي أو المذهبي العام، بقطع النظر عن الشكل القانوني؟ هل يرتبط معيار شرعيّة الدولة بالمضمون المذهبي أو القانوني الذي تقوم عليه، أم يرتبط بعناصر أخرى كالرأي العام والمقبوليّة العامّة من الشعب؟

السؤال الثاني: هل تقوم علاقاتنا السياسية على الاعتراف بالآخر وضرورته أم أنّ مفهوم العلاقة السياسية يمكن استخدامه بقطع النظر عن موضوع الاعتراف هذا من ناحية نفس البنية الفقهية التي نحملها؟ والسؤال نفسه نواجهه حين نقول: هل أنّ بناء علاقتنا بالآخر تعني بالضرورة أنّنا نعترف به ونشرعنه؟

السؤال الثالث: هل قطع علاقاتنا مع الأنظمة والحكومات ـ وفقاً لما تقدّمه

لنا النصوص الدينية الخاصّة هنا ـ حكم مطلق يشمل أيّ آخر، أم هو خاصّ بنوع معيّن من العلاقة هو الذي نصّت النصوص الحديثية عن أهل البيت على ضرورة قطعه معه؟ وماذا تقول الأدلّة والنصوص في هذا المجال؟

إنّ الجواب عن هذه الأسئلة الثلاثة يستطيع أن يحدّد بشكل جيد الموقف من الموضوع هنا:

١ ـ أمّا بالنسبة لجواب السؤال الأوّل، فهو موضوع طويل لا يسعه المقام ولا تسمح الأمانة العلميّة أن نتناوله بطريقة مستعجلة، لكنني سأشير إلى وجه ارتباط هذا السؤال بما نحن فيه بصورة إجماليّة، وذلك أنّنا أمام فرضيات متعدّدة أبرزها:

الفرضية الأولى: إنّ معيار شرعيّة النظام السياسي هو حقّانيته، فإذا كان حقّاً فهو شرعي، وإذا لم يكن حقّاً منطلقاً من النصوص الدينية في قوانينه وممارساته فهو غير شرعي. هذا يعني أنّ كلّ نظام سياسي لا يقوم على نظريّة فقهيّة دينية صحيحة فهو نظام غير شرعي، وهذه هي الفرضيّة الأضيق دائرةً هنا، فإذا قلنا بحرمة التعامل مع النظام غير الشرعي فهذا معناه حرمة التعامل مع كلّ نظام غير حقّ، أي كل نظام لا يطبّق الإسلام وفق النظريّة الصحيحة له مذهبيّاً وفقهيّاً، وتكاد تكون هذه الفرضيّة مقبولة عند جمع كبير من فقهاء المسلمين.

الفرضيّة الثانية: وهي التي اختارها أمثال الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، وهي تقول بأنّنا لا نعتبر المضمون العقائدي والفقهي للدولة ميزاناً لشرعيّتها، بل هو معيار كونها حقّاً فقط، وهنا سيختلف الأمر اختلافاً جذريّاً، حيث سيتم التمييز بين شرعيّة السلطة وإسلاميّة السلطة، فقد تكون السلطة شرعيّةً غير إسلاميّة، كما لو قلنا بأنّ الشرعيّة تأتي من رأي الشعب، وقد تكون شرعيّةً

إسلاميّة تعمل وفق النظريّة العقدية والفقهية الإسلاميّة الصحيحة، وبهذا ستصبح نظرتنا للنظام الشرعي غير الإسلامي كنظرتنا لمشروع اقتصادي نراه فاشلاً، ولكنّ الدولة الإسلاميّة الشرعيّة تتبنّاه. إنّنا نرى فساد هذا المشروع، لكنّ هذا لا يعني سقوط شرعيّته القانونية ما دام منطلقاً عبر القنوات القانونية الشرعيّة في الدولة الإسلاميّة. إنّ هذه المشاريع شرعيّة، ولكنّها من وجهة نظر الخبير الاقتصادي غير صحيحة.

إنّ النظرة إلى علاقة إسلاميّة النظام بشرعيّته بالغة الأهميّة، ولهذا وجدنا بعض الفقهاء يربط مسألة العلاقة مع النظام بإسلاميّته؛ لأنّ إسلاميّته عنده تساوي شرعيّته، فإذا لم يكن إسلاميّاً فهو غير شرعي، ومن ثم قد لا تجوز الوظيفة في مثل هذا النظام، ولا العمل في دوائره الرسميّة إلا بعنوان ثانوي. بينما الذي يذهب مذهب الشيخ شمس الدين يرى أنّ النظام إذا كان مقبولاً شعبيّاً واختارته الأمّة كان شرعيّاً ولم يسمَّ نظاماً جائراً ولا ظالماً، فلا تشمله الأحكام المتعلّقة بالتعامل مع النظام غير الشرعي أو الظالم، فتجوز الوظيفة عنده بلا إشكال، بلا حاجة لدليل خاصّ أساساً.

٢ ـ وأما بالنسبة لجواب السؤال الثاني، فالذي يبدو لي أنّه لا توجد ملازمة ـ لا على المستوى النظري ولا على المستوى العملي دائماً ـ بين العلاقة مع الآخر وبين الاعتراف به بمعنى تصحيحه والقبول به والرضا به. فماذا يراد من مقولة (الاعتراف بالآخر)؟ هل نريد الاعتراف به كواقع موجود ونتعامل معه كواقع غير قادرين فعلاً على تغييره؟ أم نريد الاعتراف به بمعنى الاعتراف بحقّانيته إلى الدرجة التي أستطيع أن أعتبره رؤيةً حقّة في مقابل رؤية حقّة أخرى، في إطار دائرة الحقّ الكبيرة؟

لا يوجد نصّ ديني يحظر الاعتراف بالآخر بوصفه أمراً واقعاً قائماً، ولو لم ترَ صحّته، وهذا غير قائم على عنوان ثانوي في القضيّة، فالتعامل اليوم مع دول العالم قائم على هذا الاعتراف، والدولة الإسلاميّة عندما تتعامل مع المعاهدين وسائر غير المسلمين فهي تعترف بدولهم بوصفها أمراً واقعاً، وإلا فما معنى هذه المعاهدات؟! بل هذا هو واقع الفرد المسلم أيضاً حيث لا تخلو تصرّفاته من الاعتراف بالأنظمة والقوانين بهذه الدرجة من الاعتراف، ولولا ذلك لأمرت الشريعة ـ بالعنوان الأوّلي ـ بالهجرة إلى كلّ بلد إسلاميّ فقط أو إلى البلدان النائية الخالية من البشر على وجه الكرة الأرضيّة!!

إنّ الشريعة تتعاطى مع هذا الواقع معترفةً بوجوده وبضرورة العمل معه، ولا أقلّ من أنّه لا دليل في الشريعة ينهى عن هذه الدرجة. وعليه، فالقاعدة الأوّلية ـ حتى انتظار الأدلّة الأخرى ـ لا تقتضي حظراً أو تحفّظاً إزاء العلاقة مع الآخر حتى لو أدّت إلى الاعتراف به بهذه الدرجة من الاعتراف، ما لم يطرأ عنوان آخر محرّم، وسوف نرى هل أنّ هذه الدرجة تلازم عنواناً آخر عادةً أو غالباً أم لا؟

بهذا العرض أعتقد أنّه صار واضحاً نسبيّاً مدى علاقة هذا السؤال بموضوعنا، فإنّ أيّة وظيفة أو مسؤوليّة في حكومة الآخر تعني بنظرة عقلائيّة ـ لا محالة ـ اعترافاً به بهذه الدرجة، فإذا كان هذا المقدار محرّماً فسيكون الباب مسدوداً تقريباً إزاء أيّ نتيجة نهائية محلّلة.

٣ ـ وأمّا بالنسبة لجواب السؤال الثالث، فإنّه يفرض علينا النظر في الأدلّة الشرعيّة لنرى ماذا تعطينا في موضوع العلاقة مع الدول غير الشرعيّة، وهذا ما يفرض علينا مراجعة الأدلّة التي اُدرجت عند الفقهاء في حديثهم عن حرمة تولّي

الولايات والمسؤوليات في دولة الجائرين، وكذلك في إعانة الظالمين. وأبرز هذه الأدلّة ـ باختصار ـ هو:

الدليل الأوّل: الرجوع إلى النصوص الدالّة على حرمة معونة الظالمين، بدعوى شمولها لمعونتهم فيما هو محلَّل، فضلاً عما هو محرَّم.

ويناقش ذلك بأنّ إعانة الظالم إذا كانت على أمرٍ محرَّم فلا إشكال ولا ريب في حرمة ذلك باتفاق المسلمين على ما قيل، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك، فإنّ عدّ التولّي والتوظّف موجباً لتدوينه على أنّه من أعوانهم وأزلامهم وحماة نظامهم، كما لو كانت الوظيفة في بعض الأجهزة الأمنيّة أو نحوها، فقد يقال بالحرمة هنا أيضاً، وإلا فلا تحرز الحرمة في هذا المورد، ويمكن مراجعة النصوص الصحيحة الواردة في موضوع العلاقة مع الظالمين والتي أدرجها الشيخ الحرّ العاملي في كتاب (تفصيل وسائل الشيعة) في الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ليُعلَم أنّ نَفَس هذه الروايات هو نَفَس تحريم إعانتهم في الحرام أو تقوية وجودهم، أو خسارة الإنسان لدينه بالانتماء إليهم لأنّهم سيسقطونه في فعل الحرام، أو أن يصنّف الإنسان من أزلام هذا النظام، لا مطلق العلاقة معهم، لاسيما بملاحظة أنّ صيرورة شخص في ذلك الزمان من أعوان السلطان معناه أنّه من أزلامه أو قريب من ذلك؛ لأنّ الدولة في ذلك الزمان كانت في الغالب عبارة عن الدواوين والجند ورجال الشرطة وجباة الضرائب وأمثالهم ولم تكن واسعة تشمل مرافق الحياة المختلفة التي يمكن أن لا يكون لها صلة بنفس بقاء سلطة السلطان نفسه، كما هي حال الدولة الحديثة.

الدليل الثاني: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ**﴾ (هود: ١١٣)، بدعوى

ظهورها في الحرمة. والوظيفة في دول الظالمين ركونٌ إليهم.

ويناقش هذا أيضاً بأنّ ظاهر الآية الكريمة هو الركون إليهم، بمعنى الميل والاعتماد والرضا بهم، وهو أخصّ من المدّعى، فلو كان يعمل في وظائف الدولة المختلفة لكنّه كان معارضاً ويبدي عدم رضاه فلا يصدق في مورده الركون، بل في بعض الوظائف غير الأساسيّة والتي يعمل فيها غالب الناس كالمؤسّسات التجارية والصناعية والزراعية والتربوية والتعليمية والصحّيّة، والتي هي في الحقيقة لخدمة الناس، يشكل صدق الركون على نفس التوظّف.

نعم، لو قامت ثورة شرعيّة في البلاد بحيث تعمل على إسقاط النظام الجائر، فقد يصدق في بعض الموارد أنّ البقاء في وظائف الدولة ركونٌ إليه وسكوت عنه وعدم مشاركة في الإسقاط الواجب للنظام، لكنّها حالات مورديّة لا قاعدة عامّة.

الدليل الثالث: التمسّك بما دلّ على حرمة الولاية في حكومة الجائر، وهي مجموعة روايات أوردها الشيخ الحرّ العاملي في (تفصيل وسائل الشيعة)، في الباب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به.

وإذا راجعنا هذه النصوص ـ والمقام لا يسع التفصيل ـ فسوف نرى بعضها ضعيف السند، فيما يدلّ بعضٌ آخر على الحرمة من باب أنّه لن يسلم المتولّي من فعل الحرام لا من باب حرمة التولّي ولو مع العلم بعدم ارتكاب الحرام، وفي بعضٍ ثالث ما يفيد حكماً خاصّاً بالسائل وحالة خاصّة زمنيّة، وفي بعضٍ رابع ما يُرجع النهي إلى النهي عن الظلم نفسه في هذه الولايات، وفي بعضٍ خامس التحذير من الهلاك لطالبي الرئاسة، وهذا لا ربط له بالموضوع، وفي بعض سادس النهي عن السعي في حوائجهم وإعانتهم لبقائهم وتقوية شوكتهم،

فليس هناك في النصوص مقدار متيقّن يمكن الوثوق بصدوره يدلّ على الحرمة بنفسها ولو من دون هذه العناوين جميعاً، كما هي الحال في أغلب وظائف الدولة في هذا العصر، بل قد وردت في بعض النصوص الرخصة في التولّي إذا كان في ذلك مصلحة للناس وللإخوان، كما حصل مع علي بن يقطين في العصر العباسي.

والنتيجة: إنّ الحصول على وظيفة في دولة غير شرعيّة ـ على الخلاف في معيار شرعيّة الدولة، وهل هو إسلاميّتها أم مقبوليتها الشعبيّة ـ مع عدم الاعتراف القلبي بهذه الدولة، ليس محرّماً، إلا إذا أوجب حراماً أو الإعانة للظالمين على حرام، أو أوجب تقوية الظالمين والانضواء تحت لوائهم، فيكون حراماً ما لم تكن مصلحة أهم.

علماً أنّ من أبرز المصالح الهامّة اليوم والتي يحتاج الفقيه للنظر فيها هو أنّ تحريم الوظيفة في حكومة الظالم ودولته معناه انزواء المؤمنين عن الوظائف ومواقع النفوذ وامتلاك غيرهم من غير المؤمنين لها، الأمر الذي يضعف المؤمنين ويفوّت عليهم تأمين مصالح جماعتهم داخل الدولة وعلى المستوى العام، وهو أمر مهم جدّاً في هذا الإطار، قد يؤدّي عدم الالتفات إليه إلى مآسي على أبناء مذهب معين أو على المؤمنين والحالة الدينية. وعلى الفقيه أن يلتفت إلى ذلك في فتواه هنا ليلاحظ المصالح الأهم على مستوى الأمّة حتى لا تُترك الوظائف ومواقع الحياة المختلفة لغير المؤمنين، فيبقى المؤمنون أو الأقلّيات في عزلةٍ وضعف، لا يدافعون معها عن أنفسهم أو يحقّقون مصالحهم ومطالبهم المشروعة في ظلّ أنظمة غير عادلة ولا تعطي المواطن حقّه بشكل متوازٍ، لاسيما في حالة ما إذا كان تمنّع المؤمنين عن الوظيفة في دوائر هذه الدولة لن يُضعفها أبداً

لوجود البديل من أبناء المذاهب الأخرى أو الطوائف الأخرى أو من غير المؤمنين المتديّنين، ومن ثمّ سوف تستمرّ هذه الدولة بحالتها الطبيعة دونهم، ولن تكون الخسارة إلا على المتمنّعين أنفسهم.

وهذا أحد أشكال ربط الفتوى بالمصلحة النوعية الثانوية وبعناصر الزمان والمكان حتى لو كان الحكم الأوّلي هو الحرمة، وقد رأينا أنّ بعض الفتاوى الشبيهة بما نحن فيه تركت أثراً سلبيّاً في هذا الإطار نتيجة عدم وجود قراءة مستقبليّة لمواقف حسّاسة من هذا النوع.

٣٠٨. الإسلام وحريّة المعتقد

السؤال: هل يؤمن الإسلام بحريّة الفكر فيحقّ للإنسان أن يعتنق ما يشاء من الأفكار شرط الاقتناع بها؟ فإذا كان يؤمن فلماذا يقتل المرتدّ الفطري ويحارب المشركين؟ وإذا كان لا يؤمن فلماذا كلّ هذا الكلام العريض حول تحضّر الإسلام وإيمانه بحقّ المعتقد؟

● خلافاً لما يقوله الكثيرون من الكلام المنمّق حول الموضوع، فإنّ الفقيه ـ وهم الأكثر ـ الذي يفتي بوجوب الجهاد الابتدائي بالعنوان الأوّلي مرّة كلّ سنة أو أكثر، ثم يحكم بتخيير غير أهل الكتاب بين القتل أو الإسلام، ويفتي بقتل المرتدّ، عليه أن يكون صريحاً واضحاً مع نفسه، وجريئاً في طرح فكرته، وهي أنّه لا توجد حريّة اعتقاد في الإسلام بالشكل الموجود اليوم في شرعة حقوق الإنسان في العالم.

أمّا لماذا؟ وما هي المبرّرات؟ وهل هذه نقطة ضعف أم لا؟ فهذا يحتاج أن يقوم الفقيه أو المفسّر بخلق نظريّة خاصّة به تفسّر ذلك عقلانيّاً. وهناك محاولات

كثيرة بهذا الصدد يتفاوت الناس في الاقتناع بها بوصفها تخريجات عقلانيّة للموضوع.

نعم، مجرّد أنّ النظرية الحقوقيّة للإسلام تخالف ما صار مسلّماً اليوم في الغرب فهذا بنفسه ليس مشكلة، فلا ينبغي في ساحة الفكر أن نعيش التهويل الإعلامي، لا التهويل الإعلامي الذي يمارسه علماء الدين أحياناً، ولا التهويل الإعلامي الذي يمارسه الآخرون من المثقفين والمتغرّبين أحياناً أخرى، بل لابدّ من التفكير الهادئ في الموضوع.

بالنسبة لي، فقد بحثتُ ـ في دراستين مستقلّتين موسّعتين ـ موضوعَ الجهاد الابتدائي، وتوصّلت إلى عدم شرعيّة هذا الجهاد مطلقاً، لا في عصر المعصوم ولا في غيره، وأنّ الجهاد المشرّع في الإسلام ليس سوى الجهاد الدفاعي فقط (انظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٥٩ ـ ٢٠٠). أمّا قضيّة المرتدّ فهي من المسائل العالقة عندي والتي تحتاج لمزيد تأمّل وتفكير، وقد قُدِّمَت فيها الكثير من القراءات الحديثة، لكنّ أغلبها غير مقنع من الزاوية الاجتهاديّة، فتحتاج لمزيد بحثٍ ومراجعة، شرط أن لا يكون البحث الاجتهادي واقعاً تحت سطوة التهويل الإعلامي والخوف من المدارس الفكريّة الأخرى.

٣٠٩ـ إذا كانت الحجّة هي البرهان لا الأشخاص، فلماذا لا نقلّد الميت ابتداءً؟!

السؤال: إذا كانت الحجّة هي البرهان لا صاحبه، فلم لا يجيز البعض تقليد الميت ابتداءً، خاصّة في المسائل غير المستحدثة؟

● قد يختلف الجواب عن سؤالكم تبعاً لتحديد مفهوم التقليد ومسألة رجوع

الجاهل إلى العالم، فالنظريّة السائدة في الفقه حول التقليد تقول بأنّ السيرة العقلائيّة والشرع الحنيف يدعوان لرجوع الجاهل إلى العالم، ليعمل الجاهل على وفق ما يقوله العالم، سواء فهم الجاهل السبب أم لا، وسواء اقتنع به أم لا، تماماً كرجوعنا إلى الطبيب، وفي هذه الحال تكون الحجّة هي البرهان لكن بالنسبة للمجتهد فقط؛ لأنّ المقلّد حسب الفرض لا يرجع للمرجع ليأخذ منه البرهان فيقتنع بما قال، بل ليتّبعه فقط من موقع أنّه جاهلٌ بالحكم، وأنّ المعرفة تكون عند هذا العالم الذي لابدّ له من الرجوع إليه لتفريغ ذمّته من الأحكام الشرعيّة الإلهيّة الواقعيّة بعد عدم كونه مجتهداً ولا محتاطاً.

أمّا إذا أخذنا بالنظرية غير السائدة والتي تقول بأنّ ما يحكم به الشرع والعقلاء هو رجوع الجاهل للعالم ليحصل له الاقتناع بقوله، لا لأجل مطلق اتّباعه له بلا اقتناع، فإنّ البرهان الذي يقدّمه العالم في هذه الحال يمكن أن يكون مؤثراً في حجيّة قول هذا العالم على هذا الجاهل، بحيث يوجب قناعته بالحكم الشرعي، وربما تأتي له القناعة بالحكم من غير البرهان ككثير من عوام الناس الذي يقتنعون بالحكم من موقع الثقة بالعالم نفسه.

إذن، فبين المجتهدين وأهل الاختصاص يكون المعيار هو البرهان والدليل، أمّا في علاقة العالم بغيره من مقلِّديه فإنّ العلاقة هي علاقة الاتّباع (القائم على الاقتناع بأصل الاتّباع) وفق الفهم السائد لنظريّة التقليد، وهي علاقة الاقتناع وفق الفهم غير السائد.

وعليه، يقول العلماء بأنّ الدليل دلّ على اشتراط الحياة في مرجع التقليد، ومعه فلا قيمة للبرهان هنا من طرف العامي الذي يقلّد المرجع؛ لأنّ المعيار عنده هو الاقتناع بأصل التقليد، لا بما يُبنى أو يتفرّع على هذا الأصل، لكن لو قلنا

بالنظرية غير السائدة فقد يقال بضرورة أن يقتنع العامي بلزوم تقليد الحيّ من المجتهدين فلو لم يقتنع أمكنه الأخذ بقول الميت الذي يرى تقليد الميّت ويرى العامي أنّ كلامه مقنع.

٣١٠. حكم زواج المرأة الشيعية من الرجل السنّي

السؤال: هل يجوز للمرأة الشيعية أن تتزوّج من رجل سنّي؟

● يبدو لي جواز تزويج الشيعية بالمخالف من أبناء المذاهب الأخرى، فإنّ ما دلّ على المنع وجوه ليست ناهضة، وأبرزها:

١ ـ دعاوى الإجماع، وهي ليست بحجّة بعد احتمال المدركيّة على الأقلّ، نتيجة الأدلّة الآتية، بل نحن نشكّ جدّاً في تحقّق الإجماع بعد ذهاب جمع كبير من كبار الفقهاء إلى الجواز.

٢ ـ النصوص الدالّة على كون المؤمن كفؤ المؤمنة وبالعكس، ممّا يعني أنّ غير الإمامي ليس مكافئاً ليصحّ تزويجه.

وهذه النصوص لا يحرز كونها بصدد معنى الإيمان الخاصّ، لاسيما مع صدورها في العصر النبوي، علماً أنّ المؤمن إذا كان مكافئاً للمؤمنة فهذا لا ينفي حليّة تزوّجها من غير المكافئ بهذا الاعتبار، ولهذا لم يعدّوا مثل هذه الأخبار مانعاً عن تزويج المسلم بغير المسلمة من نساء أهل الكتاب ولو بالزواج المنقطع كما ذهب إليه جمع غفير من الفقهاء، ولا تزويج الشيعي من المخالفة.

٣ ـ دعوى كفر المخالف.

وهي دعوى غير صحيحة، بل النصوص دلّت على كفاية الشهادتين في ترتيب آثار الإسلام مصرّحةً أيضاً بعنصر الإرث والمناكحة.

٤ ـ ما دلّ على التزويج بمن يرضى خلقه ودينه.

وهذه دالّة على عدم التخلّي عن تزويج من يرضى خلقه ودينه لا على حرمة التزويج ممّن لا يرضى دينه، كيف ولو صحّ هذا الاستدلال للزم حرمة التزويج بغير صاحب الأخلاق الحميدة ولم يفتِ به أحد.

٥ ـ ما دلّ على النهي عن تزويج من تتأثر المرأة به كالشكّاك.

وهو واضح في الإرشاديّة والعنوان الثانوي، فلو أحرز عدم التأثر كان الزواج صحيحاً، على أنّ النهي في بعض هذه الموارد لا يحرز كونه وضعيّاً يفيد الفساد، بل قد يكون تكليفيّاً فقط لو تمّ.

٦ ـ الأخذ بما دلّ على النهي عن تزويج الناصبي.

لكنّها أخصّ من المدّعى؛ لعدم تساوي مفهومَي النصب والخلاف كما حُقّق في محلّه، بل في بعض روايات النكاح نفسه التمييزُ بينهما بتحريم نكاح الناصبي وتجويز نكاح المخالف.

٧ ـ بعض الروايات القليلة جدّاً والدالة على عدم تزويج المؤمنة بالمخالف.

وهي ضعيفة السند، ويقابلها النصوص الصحيحة السند الدالّة على حلية التزويج بجعل الشهادتين معيار التناكح والتوارث بين المسلمين، والمفروض تحقّق الشهادتين في المخالف ولا دليل على المنع.

وعليه، فالصحيح هو تجويز نكاح الشيعيّة بغير الشيعي وبالعكس، عدا النواصب ومن يُحكم بكفره، وفاقاً للكثير من الفقهاء، وأغلب إن لم يكن جميع المراجع المتأخّرين والمعاصرين، كالسيد محسن الحكيم، والسيد الخوئي، والسيد محمّد الروحاني، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيد محمد حسين فضل الله، والسيد محمد صادق الروحاني، والشيخ محمد إسحاق الفياض، والشيخ الوحيد

الخراساني، والسيد الكلبايكاني، والسيد الخميني، والشيخ محمد أمين زين الدين، والسيد السيستاني، والشيخ لطف الله الصافي وغيرهم.

٣١١ـ الموقف من إلزام الوالدين للفتاة بالحجاب

السؤال: سمعتُ من أكثر من مصدر، وعنكم أيضاً فكرةً مفادها أنّه إذا ابنتي ـ على سبيل المثال ـ لم تتحجّب لم أكن لأجبرها على ذلك.. أنا مقتنع بشيء من الموضوع.. لأنّه لو أجبرتها لن يكون عملها لله، ومن الممكن أن تتخلّى عنه في فترة لاحقة عندما تتحرّر منّي.. السؤال: هل لهذه الفكرة مصدر فقهي؟ وهل من الممكن تبيينها مع أدلّتها لي لو تسمح؟

● يذهب الفقهاء إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، وأنّه يصبح أكثر وجوباً في داخل الأسرة، ولمّا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مراتب أمكن استخدام المرتبة الثالثة من مراتبه، وهي استخدام القوّة، لفرض المعروف والردع عن المنكر، والقدر المتيقّن من هذه المرتبة هو الجانب الأسري نظراً للولاية التي يملكها الوالد على أولاده، وعليه فلو بلغت البنت سنّ البلوغ وجب على والديها أمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر قولاً وعملاً، فإذا لم تنفع كلّ الوسائل لزم إجبارها على ذلك ولو بالضرب، شرط أن لا يكون في الإجبار مردودٌ عكسي أعظم من حال ترك أمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر.

وينطلق الفقهاء في ذلك من النصوص القرآنية والحديثية التي يفهمون منها ثبوت مرتبة اليد وتغيير المنكر باليد إذا عجز الإنسان عن تغييره بالقلب واللسان، وهي نصوص متعدّدة معروفة.

وتحدُث الخصوصية في الدائرة الأسرية انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ**

آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)؛ لأنّ هذه الآية الكريمة تطلق الأمر بالوقاية الشامل لاستخدام كلّ الوسائل المتاحة التي تحول بين الأسرة وبين جهنّم.

أمّا ما توصّلتُ إليه شخصيّاً في أبحاثي المتواضعة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو إنكار وجود مرتبة اسمها مرتبة اليد ـ بمعنى العنف ـ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنّ ما ثبت هو مرتبة اللسان والقلب، وأمّا مرتبة اليد فيقصد بها قيام الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر بكلّ وسيلة جائزة شرعاً في حدّ نفسها، ولو لم تكن لسانيةً، بغية تحقيق المعروف ورفع أو الردع عن المنكر في الخارج، فكلّ وسيلة هي في حدّ نفسها محرّمة، لا يجوز استخدامها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثل أذية الآخرين ومصادرة أموالهم وكسر ممتلكاتهم أو تحطيمها، وكذلك حبس حريّاتهم وما شابه ذلك، ما لم يكن هناك عنوان ثانوي أو دليل يعطي الولاية على نفوسهم وأموالهم (انظر كتابي المتواضع: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١١٩ ـ ١٣٠، ٤٧٠ ـ ٥١٦).

وهذا الرأي مخالف لمشهور فقهاء الإسلام، لكنّني رأيت من ذهب إليه من المراجع والفقهاء المتأخّرين، وهم: الشيخ جواد التبريزي، والسيد محمود الهاشمي، والشيخ يوسف الصانعي، والسيد تقي القمّي.

وعليه، فلو طبّقنا هذا الأمر في داخل الأسرة، فهذا معناه أنّه لو عجز الأب عن إقناع ابنته بالحجاب، فيمكنه استخدام كلّ وسيلة تعدّ مسبقاً من حقوقه وصلاحياته وتكون محلّلةً في الوقت نفسه، فمثلاً له الحدّ من العطاء المالي، أو إلغاء المحفّزات، أو فرض التضييق، أو أيّ وسيلة أخرى غير الوسائل التي هي

عليه بالأصل محرّمة، بعد فرض بلوغ الولد أو البنت، شرط أن تكون هذه الوسائل ذات مردودات إيجابية محتملة.

وأمّا ما ذكرتموه، من أنّ هذا الأسلوب يجعل عملها لغير الله تعالى، فهو لا يرد على الفقهاء؛ لأنّ الفقيه لا يرى الحجاب واجباً تعبّدياً حتى يلزم صدوره من المرأة بقصد القربة إلى الله تعالى، فكلامكم يصحّ في مثل الصلاة والحجّ والصيام، لا في مثل الأمور غير المشروطة بقصد القربة، والتي لا تعدّ من العباديات في الشرع الإسلامي، فلو فرضتَّ على ابنك ترك شرب الخمر فرضاً، وكان غير مقتنع بذلك، يكون قد تحقّق المطلوب الشرعي وهو تركه للخمر؛ إذ لا يشترط في تركي للخمر أن أتركها قاصداً بذلك القربة إلى الله أو إطاعة أوامره سبحانه أو غير ذلك.

كما أنّ الفقيه لا يهمّه أن تظلّ البنت ملتزمةً بالحجاب حتى نحاججه بأنّه من الممكن بعد ذلك أن تترك البنت الحجاب عندما تتحرّر من والديها، والسبب في ذلك أنّ الفقيه يرى ترك الحجاب معاصي متعدّدة، تقوم الفتاة كلّ يوم بارتكابها، فإذا استطعنا الحدّ من هذه المعصية المتواصلة أو المعاصي المتكرّرة لمدّة زمنية معيّنة، فهذا خير من أن نتركها مطلقاً، فما لا يدرك كلّه لا يترك جُلُّه فضلاً عن كلّه، لهذا فالفقيه لا يشرط في الإجبار لا القناعة ولا التزام الطرف الآخر بالطاعة على تقدير تحرّره من الطرف الذي أجبره، بل المهم تحقيق ولو مقدار بسيط من الحيلولة دون حصول المعصية، كشهر أو شهرين أو سنتين.

نعم، ما يتوقّف الفقيه عنده هو أن لا يكون هذا الأسلوب ممّا يترك أثراً سلبيّاً أعظم، كأن يكون موجباً لتركها الصلاة أساساً، كردّة فعل على الإجبار الديني هذا، أو يكون موجباً لكفرها وتركها الإسلام وما شابه ذلك، وهناك فرق بين

الحالتين كما هو ملاحظ.

٣١٢ـ هل صحيحٌ أنّ هناك رأياً فقهيّاً يجيز المصافحة بين الرجل والمرأة؟

السؤال: نقل عنكم شفاهاً أنّ هناك رأياً فقهيّاً لبعض الفقهاء المعاصرين يجيز المصافحة بين الرجل والمرأة، فهل هذا صحيح؟ ومن هو هذا الفقيه؟ وما هي فتواه؟

● على كلّ مكلّف أن يعمل بما هي وظيفته الشرعيّة اجتهاداً أو تقليداً أو احتياطاً. والمصافحة بين الرجل والمرأة محرّمة عند جمهور المسلمين قاطبة، فالمعروف بين الفقهاء حرمة اللمس مطلقاً لغير الزوج ومن استثنتهم الآية الكريمة إضافة إلى العم والخال، ويحرّمون المصافحة مطلقاً نتيجة ذلك، إلا من وراء الثياب دون غمزٍ باليد، بلا فرق في ذلك عندهم بين الاعتياد على هذا الأمر وبين كونه حالةً عابرة، كما لا فرق عندهم بين اللمس والمصافحة بشهوة وريبة وعدمهما، نعم يميّزون بين حالات الضرورة القاهرة وغيرها فيجيزون في حالات الضرورة القاهرة ويحرّمون في غيرها، مستندين في ذلك كلّه إلى نصوص متعدّدة، غالبها يرجع إلى قضيّة مبايعة النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم للنساء، لكنّ الشيعة يضيفون إلى هذه النصوص (نصوص البيعة) التي يناقش في دلالتها بعض فقهاء الإماميّة كالسيد الخوئي، يضيفون بعض الأحاديث القليلة الأخرى ـ وعمدتها حديثان ـ المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

وذهب بعض الحنابلة والأحناف إلى جواز المصافحة بالنسبة للمرأة العجوز، وخالفهم في ذلك البقيّة.

لكن في القرن الأخير ظهر رأيٌ يميل أو يفتي بجواز المصافحة في الجملة،

ولعلّ من أوائل من أثار هذا الموضوع على المستوى السنّي الشيخ تقي الدين النبهاني (مؤسّس حزب التحرير) والمتوفّى عام ١٩٧٧م، وقد دافع أنصاره بقوّة عن هذه الفتوى، وحاولوا تحصيل موافقٍ لهم عند قدماء الفقهاء، ووقعت جدالات طويلة في هذا الصدد بينهم وبين خصومهم.

أمّا شيعيّاً، فقد أفتى الشيخ حسين علي المنتظري (٢٠١٠م) في أواخر حياته، بجواز المصافحة بشرطين، وهما: أن لا تكون هناك شهوة، وأن لا يلزم من المصافحة إهانة لأحد الطرفين. وقد انتُقد المنتظري بشكل واسع في هذا الموضوع في الأوساط العلميّة والدينية، كما دافع عنه فريقٌ من الباحثين المشتغلين بالفقه الإسلامي، ولعلّ من أبرزهم تلميذه الشيخ أحمد عابديني، الذي كتب دراسة مطوّلة سبق أن نشرناها في العددين ١٥ ـ ١٦، من مجلّة الاجتهاد والتجديد، صيف وخريف عام ٢٠١٠م، ثم نُشرت في كتاب مجلّة الاجتهاد والذي حمل عنوان: (فقه الحجاب في الشريعة الإسلاميّة، قراءات جديدة)، وصدر عن مؤسّسة الانتشار العربي في بيروت عام ٢٠١٢م.

وقصّة فتوى الشيخ المنتظري كانت على الشكل التالي: في البداية وعام ٢٠٠٢م، وجّه أحد الجامعيين الإيرانيين المقيمين في أوروبا، استفتاءً للشيخ المنتظري، نشر في كتاب فارسي تحت عنوان (ديدگاهها)، وهذا نصّه:

«الاستفتاء: إنني طالب إيراني أقيم وأدرس في أحد البلدان الأوروبية، وبسبب حرصي على الثورة فقد رحبت السفارة الإيرانية وغيرها من المؤسّسات الإيرانية لأكون على صلة وثيقة بها، وأن أقدم لها العون بقدر استطاعتي. وبسبب هذا الارتباط عشت مشاهد عديدة دعتني إلى كتابة هذه الرسالة والاستفهام عن هذه المسألة: تعلمون أنّ الموظفين هنا في السفارة الإيرانية لا

يصافحون النساء، ويُرجِعون ذلك إلى أسباب دينية وشرعية، ولكنني كشخص مسلم موالٍ للثورة لم أجد ذلك مقنعاً، فقد شهدت الكثير من المواقف المصحوبة بالاستهزاء ببلدنا، بل وحتى بالإسلام؛ بسبب الإحجام عن مصافحة السيدات، وتعود جذور هذا الاستهزاء إلى أنّ المسلمين الآخرين، وحتى الشيعة، في مختلف مناصبهم لا يجدون حرجاً في هذه المصافحة، بل لا يمكن القول بأنّ الإحجام عن المصافحة مقتصر على الإيرانيين فقط، فهناك الكثير منهم، بل وحتى الذين تمّ تنصيبهم من قبل الحكومة الإيرانية، لا يرون إشكالاً في مصافحة النساء، بل شهدت شخصياً بعض المتشرِّعين من الإيرانيين الذين لا يرون بأساً في هذه المصافحة، والاستثناء الوحيد في البين ينحصر في الدبلوماسيين الإيرانيين، مما أدّى إلى ظهور الوهن، وخاصة أنّ التصوّر يذهب إلى أنّ هؤلاء الدبلوماسيين إنما يحجمون عن مصافحة السيدات خشية أن يضرّ ذلك بمناصبهم وسقوطهم سياسياً، وهناك من يقوم بحركات عجيبة للفرار من هذا الوضع المحرج. فأرجو من سماحتكم بيان ما إذا كان هذا الأمر معضلة تحتاج إلى حلول. وقد ناقشتُ هذه المسألة مع بعض الإيرانيين، إلا أنّ جوابهم كان أشبه بخطّة عمل حكوميّة».

وكان جواب الشيخ المنتظري بالنصّ التالي: «أولاً: يستفاد من كثير من روايات باب النظر أنّ حرمته من جهة احترام المنظورة. وعليه إذا كانت المنظورة لا تجد في ذلك هتكاً لحرمتها، وكانت لا تستر نفسها، كان النظر لها جائزاً طبعاً، إلا إذا أدّى إلى الوقوع في الفساد، خاصّة في ما يتعلّق بغير المسلمات، حيث لا يذهبن إلى حرمة النظر، بل ويجدن في عدمه ما ينافي احترامهنّ. ولا يبعد وجود نفس الملاك في المصافحة. كما أنّ روايات مصافحة الأجنبية تنصرف إلى خصوص المسلمات. أجل، إذا كان النظر أو المصافحة تؤدّي إلى فساد أخلاقي،

أو كان بقصد الشهوة، فهو حرامٌ بلا إشكال. وثانياً: إذا كان النظر أو المصافحة في بعض الأجواء والظروف ضرورة عرفية، وكان الإحجام يؤدّي إلى الوهن، جاز ذلك بمقدار الضرورة، إلا إذا استتبع فساداً أخلاقياً، أو قصد منه الالتذاذ. ولو أمكنت المصافحة من وراء الثوب أو القفاز فهو أدنى للاحتياط».

وفي أواخر عام ٢٠٠٣م، وجّه استفتاء آخر للشيخ المنتظري وهذا نصّه: «صدرت عنكم مؤخّراً فتوى في خصوص المصافحة بين الرجل والمرأة الأجنبيّة، وفيها إبهامات في ما يتعلّق بالمسلمات، وعليه نطرح الأسئلة الآتية: ١ـ لو كانت المسلمة مؤمنة بفروع الدين من الصلاة والصيام وأصل الحجاب وما إلى ذلك، ولكنها ترعرعت وما زالت تعيش في أجواء ثقافية تفرض عليها إذا خاطبها رجل أن ينظر في وجهها (من دون ريبة)، أو أنها تجد في شخصيتها نقصاً إذا لم يصافحها، فما هو حكم النظر إليها ومصافحتها في هذه الصورة؟ ٢ـ ما هو حكم اللائي لا يعتقدن بالحجاب؟ ٣ـ ما هو المتَّبع في تحديد الضرورة العرفية في ما يتعلّق بالنظر أو المصافحة؟ مع الشكر والامتنان».

وكان نصّ جواب الشيخ المنتظري ما يلي: «ج١ـ إنّ عدم مسّ الأجنبية والنظر إليها إنّما هو من أجل الحفاظ على حرمتها واحترامها، فإن لم تَرَ هذه الحرمة لنفسها، بل وذهبت إلى كون عدم النظر إليها وعدم مصافحتها عدم احترام لها، ففي هذه الصورة لا مانع من مصافحتها، مع عدم قصد الشهوة وعدم حصولها. ج٢ـ لا مانع من ذلك مع عدم حصول الشهوة وعدم قصدها. ج٣ـ المناط هو عرف المحلّ».

وعليه، فالشيخ المنتظري ـ وفقاً لهاتين الفتويين ـ يذهب إلى جواز مصافحة غير المسلمة، بل والمسلمة مع عدم الشهوة والريبة وعدم حصول إهانة ومنافاة

للاحترام بمصافحتها.

هذا، ولديّ شخصيّاً بحث مفصّل في موضوع المصافحة لم أنشره حتّى الآن، وكنت ألقيته دروساً على طلاب البحث الخارج في الحوزة العلميّة في مدينة قم، والاحتياط سبيل النجاة.

٣١٣. هل الفقه اليوم واقعي، أم هو بعيد عن الحياة والواقع؟

السؤال: جاء في بعض كتاباتكم العبارة التالية: «رغم إيماني العميق بضرورة واقعيّة الفقه، وانتقادي الشديد لواقع الفقه الإسلامي اليوم في غير موقع ومجال..». هل بالفعل تجدون الفقه اليوم بعيداً عن الواقع؟ هل من أمثلة لذلك جزاكم الله خيراً.

● الفقه اليوم ـ وأعني به بالدرجة الأولى الجسمَ المركزيّ في الحوزات العلميّة والمتجلّي بدروس السطوح والخارج ـ ليس بعيداً عن واقع الحياة أبداً، لكنّه ليس قريباً منها بالمستوى المنشود، ولكي أخوض لكم في نماذج وأمثلة شيء مرهق، وهناك الكثير من الكلام في هذا الأمر، لا يسعه المقام ولا تسمح به الظروف، وربما احتاج الأمر إلى كتاب خواطر.

فلو أخذنا دروس السطوح على سبيل المثال، فإنّ الطالب لا يقرأ فيها ولعدّة سنوات أيّ موضوع جديد فقهيّاً؛ لأنّ الكتب التي يدرسها ترجع إمّا إلى مائة وخمسين سنة سابقة، مع كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ)، أو إلى خمسمائة سنة سابقة مع كتاب الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، وليس هناك شيء آخر معتمد إلا نادراً. وقد رأينا مؤخّراً كتاباً جديداً في الفقه الاستدلالي للشيخ باقر الإيرواني والذي صدر بعد كتابه الأوّل،

ليكون أحد الكتابين بديلاً عن اللمعة والثاني بديلاً عن المكاسب، نعم رأينا في هذا الكتاب بعض الجديد والاهتمام بمستحدثات المسائل، وهذا جهد رائع ومشكور من هذا الأستاذ الفاضل، لكنّني لا أعلم حتى الآن كم لقي كتابه الثاني البديل للمكاسب من رواج في الحوزات العلميّة.

أمّا لو قمتَ بجولة في ربوع دروس بحث الخارج (الدراسات العليا في الحوزة العلميّة)، فسترى هذا الأمر جيّداً أيضاً، فهناك اليوم على سبيل المثال ما ربما أسمّيه حمّى مباحث الحجّ، ومباحث الحج كما تعلمون طويلة ومعقّدة، حيث يبقى الدرس فيها لسنوات عدّة طويلة، وأحد المراجع رحمه الله درّس الحج في ثماني سنوات، انظر كم هي دروس العبادات وقم بإحصاء، وأتمنّى أن يتفرّغ مهتمّون لهذا الأمر للقيام بإحصاءات موثقة، فبدل أن أضيّع الوقت اليوم بكلّ بحوث الحجّ يمكنني أن أنتقي البحوث محل الجدل أو كثيرة الابتلاء أو المستجدّة الحادثة أو التي فيها رؤية جديدة عند الباحث، وهكذا الحال في الصلاة والطهارة، فأحد الأساتذة المعروفين درّس قبل حوالي اثني عشر عاماً كتاب الطهارة، وكنت أحضر عنده ـ قبل أن يشرع بالطهارة ـ كتابَ الخمس، ولمّا بدأ بكتاب الطهارة تركتُه، وقال لي بعض من بقي من الطلاب بأنّه درّس حكم طهارة ماء المطر ومطهّريته في خمس وعشرين محاضرة!!

وهكذا نجد أنّ بعض الأساتذة درّس لشهور أو ربما سنة، بحوث فروع العلم الإجمالي الملحقة بكتاب الصلاة من (العروة الوثقى)، وهي فروع تمثل الفقه الفرضي، ومن أمثلتها أنّه لو شك الإنسان في الصلاة أنّه الآن قبل السجدة الأولى من الركعة الأولى، أو في حال التشهّد من الركعة الثانية أو أنّه يهمّ للصعود إلى الركعة الرابعة، فما هو الحكم؟ هذا وأمثاله كثير.

كم من درس في فقه البنوك في الحوزات اليوم وكم درس في فقه العبادات العام؟ أنا لا أتكلّم عن الاستفتاءات، بل عن البحوث والدراسات، كم درس في فقه الاستنساخ وكم درس في فقه صلاة الجماعة؟ كم درس في فقه العلاقات الدوليّة وكم درس في فقه الطهارة؟ كم درس في فقه الأقليّات وأهل الذمّة وكم درس في فقه الصوم؟ كم درس في قضايا الطبّ الحديث وكم درس في فقه الحج؟

وحتى عندما نذهب إلى الدروس المعامليّة والمالية والاقتصادية والاجتماعية، فنحن نجد السير على كتاب العروة الوثقى الذي تعود مسائله إلى ما يزيد عن التسعين عاماً! وقد درست عند أحد الأساتذة الفقهاء الموقّرين، ولّما وصل بنا البحث قبل حوالي الست عشرة سنة إلى كتاب الشركة من العروة الوثقى، شنّ الأستاذ نقداً على كتاب الشركة من العروة، وقال بأنّه يحكي قضايا قديمة جدّاً، وتحدّث عن أنواع الشركات الجديدة وقارن بين فقه الشركة في العروة وفقه الشركة للسنهوري في القانون، ولكنّه عندما بدأ بالدرس سار على المنوال القديم!

مثل هذا كثير في الحوزة، وبعض كبار المراجع المعاصرين المعروفين بالبحث الأصولي قال عندما وصل إلى بحث الإطلاق والتقييد عند الحديث عن مسألة اعتبارات الماهية بأنّ هناك الكثير من المباحث التي لا ثمرة عمليّة فيها عالجها العلماء، وكان متألّماً، لكنّه بعد ذلك قال بأنّنا سنسير على ما سار عليه العلماء!

بإمكانك اليوم أن تأتيني بكتب كتبوها في القضايا الجديدة وتقول لي: إنّ كلامك غير صحيح؛ فهذه الكتب موجودة، ولا أشكّ في هذا، لكنّني أكلّمك عن الجوّ العام والتيار السائد الغالب، فأغلبية الذين كتبوا في القضايا الفقهية

الجديدة هم من القريبين جدّاً من الحركة الإسلاميّة بأطيافها أو من الجسم القانوني في الجمهورية الإسلاميّة في إيران، وهم معدودون، كما يوجد في الجسم الجديد الشبابي متابعة معيّنة، ومشاركات في المجلات والنشريات والمؤتمرات والملتقيات، لكنّك عندما تصل إلى العصب الحيوي الحوزوي، وطبقة فقهاء الدرجة الأولى والثانية ترى العدد قليلاً، وترى أنّ مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي والعلامة السيد محمد حسين فضل الله والسيد محمود الهاشمي والسيد كاظم الحائري والسيد محمد باقر الصدر والسيد محمد صادق الصدر والشيخ محمد المؤمن والسيد محسن الخرازي وغيرهم (من أبناء الجيل السابق!!) قليلون جدّاً قياساً بالآلاف من أساتذة الحوزة العلميّة والمئات من الفقهاء والمجتهدين، الذين يكادون يلقون يومياً آلاف المحاضرات.

أنا أتكلّم عن أمل بنهضة، وعن تحدّيات مرحلة، وليس عن مشاركات فلا يختلط علينا الأمر. وهذا الكلام الذي أقوله هو مضمون جملة من الجلسات الخاصّة لبعض الفقهاء الذين يبوحون به في الجلسات الخاصّة دون العامّة، ويبدون تألّمهم على هذا الواقع، وقد بلغني ـ بطريق قريب ـ أنّ شخصيّةً عظيمة وكبيرة في الأمّة اليوم، قالت في جلسة خاصّة لمجموعة من الفقهاء في قم قبل سنة تقريباً، وبكل صراحة وجرأة: إنّ الحوزة في مأزق، وإذا لم ننهض، فنحن نشرف على الاحتضار. هذا هو تعبيره تماماً بحسب ما نُقل لي والله العالم، وقد أباح أحد العلماء قبل مدّة يسيرة بالقليل، وسمع الناس منه هذه النبذة اليسيرة ـ بصرف النظر عن الموقف من قوله هذا ـ ولعلّ في هذه الشقشقة التي قالها ما يوجب العِبرة لمعتبر، والاستدراك لمنتبه، والاستعجال لمتباطئ، والتنبّه لغافل نائم.

كثيرون يقولون عنّي بأنّني متشائم وذلك منذ عشر سنوات، ويوماً بعد آخر يتأكّد تشاؤمي هذا إزاء الحالة الثقافية الدينية في مناخ المؤسّسة الدينية، وإنّني لأدعو الله وأرجوه من كلّ قلبي أن أكون مخطئاً فيما أنا عليه من هذا التشاؤم العقلي، لكنّه لم يستجب دعائي حتى الساعة. وأعرف أنّ الحقّ وسماعه ثقيل، فليسامحني من يرى في مقولاتي ثقلاً أو حملاً أو وزراً كبيراً، أو جرحاً نرجسيّاً يتألّم منه، وليلتمس لي العذر، فلعلّي أدعو الله له بأن لا يعيش ألم التشاؤم هذا. وقد يأتي يوم تتغيّر فيه الأمور، ويدرك فيه البعيد ما قاله القريب، أو تُجلى فيه الغشاوة عن العيون، تُري الإنسان الأشياء من حوله.

وكما يقول الشاعر:

قد كان ما كان ممّا لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

إنّني أعتقد بأنّ الحوزة العلمية قد شهدت نهضات كبيرة للغاية منذ بداية القرن العشرين وشهدت المؤسّسة الدينية الشيعية بالخصوص تطوّرات تفوق بكثير ـ من ناحية العمق ونوعية المعالجة ـ التطوّرات الفقهيّة التي شهدتها الحياة السنّية، هذه ليست مفاخرة مذهبية، هذه وقائع لمن اطّلع على الفريقين وقارن، لقد ظهر في المجتمع الشيعي عمالقة في هذا القرن نُحسد عليهم، لكنّ الأمور لا تكون إلا بالاستمرار والعواقب هي الموازين.

إنّني أشعر بتراجع هذا المدّ على الصعيد الفكري والتوعوي والثقافي منذ فجر الألفية الثالثة، وهذا ما يدعونا لإعادة النهوض أو بالأحرى لإعادة الاستمرار بالنهوض نحو ما هو الأفضل، فأنا أتكلّم بالدرجة الأساسيّة عن العقد الأخير، والعقد الواحد في زماننا يساوي قرناً في العصور السالفة أو أكثر.

إنّني أعتقد بأنّه من الضروري أن ينكبّ كلّ أساتذة الدراسات العليا على

القضايا الجديدة، ويتركوا القضايا القديمة لعشرة بالمائة منهم فقط، كي يستمرّ البحث فيها ليعين في كلّ جديد، وليس العكس، وسأنقل لكم تجربتي الشخصيّة كمثال رأيته بأمّ عيني، فقد كنت أوّل ما درّست البحث الخارج درّست كتاب الجهاد والعلاقات الدوليّة لثلاث سنوات، ورأيت هناك لسنين كيف أنّ هذه الملفّات لم تبحث إلا قليلاً، رغم أنّ القرن التاسع عشر والعشرين هما قرنا الجهاد والعلاقة مع الغرب، وقد أصبت بالذهول بيني وبين نفسي على قلّة البحوث الجادّة في هذا المضمار على مستوى التحقيقات الفقهيّة، اذهب اليوم وابحث كم كتب في العصر الحديث عن الثورة على الظلم في عصر الغيبة من وجهة نظر فقهيّة، ثورةً دامية أو مسلّحة، وأكرّر: بحث فقهي، ستجد أنّ النسبة قليلة لا تقارَن بحجم التحدّيات التي قمنا بها خلال النصف قرن الأخير، كان ينبغي للحوزات أن تواكب فقهيّاً أكثر ـ إلى جانب المواكبة التعبويّة والسياسية التي لا ننكرها ولا نُنقص منها، فكلامنا فقهيّ ـ هذا الموضوع، إنّك ستجد في موضوع الثورة عدداً قليلاً ممّن تعرّض للمسألة بشكل فقهي اجتهادي، كالسيد كاظم الحائري والشيخ محمد مهدي الآصفي والشيخ محمد مهدي شمس الدين والشيخ حسين علي المنتظري وأمثالهم. لهذا كان عندي الإصرار على تدريس فقه الجهاد.

وبعده رأيت أنّ فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله فيه نقص كبير في دراساتنا الفقهيّة بل فيه إهمال كامل، ويعالج باختصار وبمرور عابر، رغم كثرة المشاكل اليوم بسبب العقل الدعوي وبسبب آليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعكفتُ على تدريسه لعام كامل وصدر والحمد لله في كتاب مستقلّ.

ثم رأيت بعد ذلك أنّ نختار موضوعات فقهيّة محلّ جدل أو فيها رأي جديد أو محلّ ابتلاء أو مستحدثة، فعالجت سلسلة من الموضوعات، مثل الاحتكار، والحقّ الجنسي للزوجة، وفقه التظليل وقضاياه في الحج، وفقه الجدال في الحج، وحلق اللحية، وحكم الحاجب في الطهارة، وقضيّة طلاق الخلع وفديته، وفقه العلاقات الإسلامية ـ الإسلامية، والموقف الفقهي من العلوم الفلسفيّة، والموقف من عمل المرأة وإشكاليّاته، وإخراج غير المسلم من الجزيرة العربيّة، وفقه البيئة وأسلحة الدمار الشامل، وفقه أهل البغي، والجهاد الابتدائي، ومرجعيّة الإفتاء للمرأة، والشهادة على الزنا، ووقف النقد وأوقاف النقود المالية، وفقه النظر غير المباشر عبر التلفاز وغيره من الأمور الحادثة، وفقه الاستخارة وقضاياها، وعبادية الضرائب الإسلاميّة، وفقه المصافحة بين الرجل والمرأة، واشتراط الإيمان والتشيّع في مستحقّي الخمس والزكاة وتأثيره على المواطنة، وفقه الحريات الإعلاميّة الفكرية والثقافيّة، وفقه الرمي في الحج وغير ذلك من البحوث ـ ممّا نشر أو لم ينشر بعد ـ التي أعتقد أنّ طريقة البحث الفقهي ينبغي أن تشتغل أحياناً على انتقاء المنتج منها.

نسأل الله لنا جميعاً التوفيق لكلّ ما فيه الخير، والهداية للصواب، وأن يصلح حالنا بحسن حاله، ويلطف بهذه الأمّة المرحومة.

٣١٤ـ الموضوعات المفيدة للبحث في مجال نظريّة الدولة الإسلاميّة

◄ السؤال: عندي رغبة في الكتابة في مرحلة الدكتوراه على مستوى الفكر السياسي الإسلامي ونظريّة الدولة الإسلاميّة، وأودّ الكتابة حول مفهوم الدولة الإسلاميّة أو حول موضوع ضرورة إقامة الدولة الإسلاميّة، ما رأيكم؟ وما هي

الموضوعات المناسبة في هذا السياق؟

● إنّني أعتقد بأنّه من الضروري اليوم التركيز على التفاصيل، وعدم الخوض مجدّداً في الكلّيات العامّة، مثل إقامة الدولة وضرورة الدولة الإسلاميّة وغير ذلك، فالتفاصيل اليوم هي مركز التحدّي، وليس التنظيرات العامّة، وممّا أجده ضروريّاً للكتابة اليوم مجموعة عناوين بينها تداخل، من أهمّها:

١ ـ الدولة الإسلامية والديمقراطيّة.

٢ ـ الدولة الإسلامية والحرّيات الدينية والسياسيّة و..

٣ ـ الدولة الإسلاميّة والتعدّدية.

٤ ـ الدولة الإسلامية والأقليّات المذهبيّة والدينية و..

٥ ـ الدولة الإسلاميّة والأحزاب.

٦ ـ الدولة الإسلامية ومصدر التشريع.

٧ ـ الدولة الإسلامية ومفهوم الوطن الحديث.

٨ ـ الدولة الإسلامية والإعلام.

٩ ـ الدولة الإسلاميّة ومشاركة المرأة.

١٠ ـ الدولة الإسلامية والإلزامات الشخصيّة مثل فرض الحجاب و..

١١ ـ الدولة الإسلامية والموقف من الفنون المعاصرة بأنواعها.

١٢ ـ الدولة الإسلاميّة ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١٣ ـ الدولة الإسلامية ورؤيتها للتنمية والإصلاح الاقتصادي والاجتماعي في العالم العربي.

١٤ ـ الدولة الإسلاميّة والمواطنة.

١٥ ـ الدولة الإسلامية والمفاهيم القلقة (الارتداد ـ البدعة ـ التكفير ـ

المذهبيّة ـ الإكراه ـ كتب الضلال..).

١٦ ـ الدولة الإسلامية وحكم رجال الدين خاصّة.

١٧ ـ الدولة الإسلامية والقضايا المفصليّة (العلاقة مع الغرب ـ فلسطين ـ المقاومة ـ).

١٨ ـ الدولة الإسلاميّة والجهاد والإرهاب و..

١٩ ـ الدولة الإسلامية بين المنطق البراغماتي والثقافة الثورية المبدئيّة.

٢٠ ـ الدولة الإسلامية بين مبدأ فصل السلطات ومبدأ سلطة الرأس الواحد.

٢١ ـ الدولة والأمّة بين الهدف والوسيلة، هل الدولة مقدّس أم الأمّة؟

٢٢ ـ تداول السلطة وتحديد مدد زمنية لتولّي السلطات.

٢٣ ـ الدولة الإسلامية وقضايا العنف بأنواعه.

٢٤ ـ الدولة الإسلاميّة وحقوق الإنسان.

٢٥ ـ الدولة الإسلامية وأزمة عجز الفقه المنتَج عن وضع قوانين لها (مفارقة الدولة الحديثة مع النظام القانوني القديم، مشكلة قوانين العقوبات وقوانين المصارف والبنوك أنموذجاً) و..

٢٦ ـ الدولة الإسلامية ومناهج التربية والتعليم.

٢٧ ـ الدولة الإسلامية بين الخصخصة والتأميم في الاقتصاد.

٢٨ ـ الدولة الإسلامية والموقف من السياحة، كيف تتعاطى الدولة الإسلامية مع السياحة اليوم؟

٢٩ ـ الدولة الإسلاميّة المعاصرة، قراءات في تجارب الدول التي أعلنت إسلاميّة نظامها أو سعيها ـ بشكل أو بآخر ـ لتطبيق الشريعة الإسلاميّة، وبحث

عناصر القوّة والضعف فيها، وإجراء مقارنات ومقاربات، مثل: المملكة العربية السعودية، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية، أفغانستان، باكستان، نيجيريا، الصومال، السودان، وأمثال هذه البلدان.

٣٠ ـ الدولة الإسلاميّة بين مبدأ الوحدة أو الخلافة الواحدة ومبدأ التعدّد.

٣١ ـ الدولة الإسلاميّة ومفاهيم من نوع (الدولة المدنيّة، العلمانية المؤمنة..).

إلى غير ذلك من الموضوعات التي باتت تشكّل مصادر قلق لبعض الناس اليوم من مفهوم الدولة الإسلاميّة. وهي بحوث لابدّ أن تدرس بذهنيّة واضحة وجريئة ومنطقيّة وشاملة.

٣١٥ـ الفرق بين البيان الأخلاقي والبيان القانوني في النصوص الدينية

السؤال: في البحث (ورقة مفتاحية حول حقوق الإنسان في الإسلام)؛ تحدّثتم عن «استبعاد الفقهاء نصوصاً كثيرة عن الساحة الحقوقيّة والقانونيّة، لمجرّد ما يسمّونه: اللسان الأخلاقي في النصّ»، فلو تحدّثونا عن القبليات الكلامية والفقهيّة لهذا الأمر، وعن أمثلة ومصاديق لهذا الاستبعاد.

● لو أخذنا رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام، ونظرنا في حضورها الفقهي ـ بصرف النظر عن السند ـ فهذه الرسالة من أهمّ الوثائق التي تمسّك بها المشتغلون بقضايا الحقوق في الإسلام، وصاغوا منها ـ عبر جهود مشكورة ـ مجموعةً كبيرة من الأفكار، سؤال: هل نجد لهذه الرسالة حضوراً في الممارسة الفقهيّة للاجتهاد عند الفقهاء؟

لو أخذنا عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر، ونظرنا في حضوره عند الفقهاء ما قبل العصر الأخير، كم نجد له من حضور، رغم أنّه شكّل إنجازاً

ضخماً عند المشتغلين بقضايا الحقوق والحرّيات والعمل السياسي والإداري؟

لو أخذنا كتب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال وأمثالها سنجد ظاهرةً من هذا النوع. أمّا متناثر الروايات فهو كثير جدّاً في هذا السياق.

ينطلق الفقهاء المسلمون ـ لو أردنا أن نحلّل بواعث تمييزهم هذا ـ من طبيعة اللسان البياني، فهم يرون أنّ النبي والأئمّة والصحابة لهم نوعين من البيان:

أ ـ البيان القانوني الذي يكونون فيه بصدد شرح الإلزامات القانونيّة والحقوق والواجبات.

ب ـ والبيان الأخلاقي الذي يكونون فيه بصدد التوجيه الروحي والوجداني والحث والترغيب على شيء بصرف النظر عن إصدار نصّ قانوني.

وهناك فرق بين أن يصرّح رئيس البلاد أو أعضاء المجلس النيابي بمواقف عامّة توجيهيّة لوسائل الإعلام وبين أن يصدروا قرارات رسمية أو مرسوم جمهوري أو قوانين تحال إلى الجهات المختصّة.

هذا النوع من التفكيك شعر به الفقهاء عند تعاملهم مع النصوص الدينية أيضاً. وقد تعزّز ذلك في تقديري عندما انفصلت تاريخياً شخصيّة علماء الأخلاق والتربية الروحية عن شخصيّة الفقيه، فالفقيه ورجل القانون يحمل ـ بحكم طبيعة عمله ـ لغةً صارمة دقيقة واضحة مليئة بالمصطلح ومحدّدة الزوايا، ومعيّنة المعالم والمفردات، أمّا عالم الأخلاق فهو يحمل لغةً وجدانية مدوّرة الزوايا عاطفيّة، يمكن التسامح كثيراً في أسلوبها البياني، ولا يصحّ أن نحاكمه في لغته كما نحاكم الفقيه، تماماً كالشاعر والأديب إذا أردتُ التشبيه.

هذه الأمور كوّنت أصل الفكرة التي تميّز بين اللسان القانوني الحقوقي واللسان الأخلاقي التوجيهي، وإنّني أعتقد بصحّة هذه الفكرة تماماً، لكن ما

كنت أريده هو أنّ الفقهاء في جملة من الموارد ضحّوا بعدد من النصوص لأنّهم رأوا فيه لساناً أخلاقياً، مع أنّ المراد مسألة قانونيّة، وفي تقديري أنّه حصل عكس ذلك في بعض الموارد أيضاً، فظُنّ أنّ اللسان قانوني وهو لا يهدف إلى عناصر قانونية إلزاميّة أو محدِّدات وضعيّة حقوقية.

وما يدفع لإعادة النظر في هذا الموضوع نقطة أعتقد أنّها بالغة الأهميّة، وهي أنّ اللغة القانونية هل كانت تستخدم بهذه الطريقة اليوم في النصوص الدينية القرآنية والحديثية في القرن الأوّل الهجري؟ هل العرب تعرف في لغتها لغةً قانونية بهذا الحجم من الصرامة أمّ أنّ اللغة العربية الأولى لا تحوي هذه التدقيقات المتأخّرة. فمثلاً هذه التمييزات بين الحرمة والكراهة، أو فكرة أنّ النص مطلق يستوعب كلّ الموارد، فإذا جاء نصّ يخالفه في مورد جزئي حصل التقييد، هل هناك في لغة العرب إطلاق كلّي، أم أنّ البيان يساق على الأعم الأغلب؟ هذا موضوع خطير جدّاً، يعود إلى تحليل الفترة التي دوّنت فيها اللغة العربية من معاجم ونحو وصرف وبلاغة، كيف تمّ ذلك؟ وهل تركت عقليّة المدوّنين المعاصرة للزمن العباسي ـ وهو زمن الحركة العلمية ـ هل تركت أثراً على كيفية فهمهم للغة وعرضها للمسلمين والعرب وغيرهم فيما بعد؟

القرآن الكريم مثلاً يقول: ﴿**أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾، هل حقّاً كانت مكّة تجبى إليها ثمرات الدنيا؟ نحن نشعر بأنّه ليس المراد ذلك، والنصّ فيه كلمة (كلّ) الدالّة عند الأصوليين والنحاة على العموم، ومع ذلك لا نجد قرينة المجاز هنا ولا نحسّ بالتجوّز، ممّا يعني أنّ كلمة (كلّ) تستعملها العرب في الأكثر أو مبالغة في الكثرة.

مثلُ هذه المفاهيم من شأنها أن تعيد فهمنا لكلّ بُنية مباحث الألفاظ في أصول

الفقه، ولعلّه لهذا وجدنا أنّ بعض الأصوليّين السابقين كانوا يقولون بأنّ صيغة الأمر تدلّ على جامع الطلب الأعم من الوجوب والاستحباب، مستدلّين على ذلك بكثرة مجيئها في الاستحباب. لا أريد أن أستطرد، فهذا الموضوع فيه أفكار كثيرة نتركها لمناسبات أخَر.

المهم عندي هو أنّ اللغة العربية ـ كما يرى السيّد علي الحسيني السيستاني في بعض إشاراته السريعة وفقاً لما جاء في كتاب الرافد ـ هي لغة فقيرة قانونياً، لهذا يُبيَّن فيها الشرطُ والمانع والرافع والوجوب بصيغة واحدة؛ لأنّه ليس فيها صيغ قانونية متعدّدة، هي لغة غنيّة في نفسها، لكنّ عدم وجود عقل قانوني عند العرب بحجم تطوّر القانون لاحقاً فرض استخدام صيغة واحدة لمفاهيم متعدّدة، مثل (استقبل القبلة بذبيحتك) الدالّة على الشرطية، و (صلّ الظهر) الدالّة على الوجوب، و (أعد صلاة الظهر لو حصل التفات بجسدك عن القبلة) الدالّة على قاطعيّة الالتفات ومبطليّته، وهكذا.. وكلّها صيغة أمر واحدة.

هذا يعني أنّ اللغة العربية قد تستخدم الأسلوب التوجيهي لإفادة مسألة قانونية، وقد نجد الأسلوب الصارم في حقّ مسألة أخلاقية توجيهيّة، الأمر الذي لا يسمح بالبقاء على الممارسة النمطية التي سار عليها الكثير من الفقهاء، بل نحتاج لإعادة النظر في طبيعة التركيب، وممارسة تحليل أكبر لاكتشاف أبعاده القانونية وغيرها معاً، بدل هدر النصّ فوراً بمجرّد الإحساس بوجود بعض خصائص وسمات البُعد التوجيهي فيه.

إنّنا نلاحظ تطبيقات متعدّدة في الممارسات الاجتهادية تحتاج لإعادة النظر، ففي بعض الأحيان وجدنا بعض الفقهاء يقول: لو أنّ الحديث بيّن المفسدة والعلّة في الحكم، فهو شاهد البُعد الأخلاقي والكراهتي، مثلاً لو قال: لا تأكل

السمك وتشرب اللبن فإنّه يؤذيك، أو لا تفعل كذا فإنّه يورث الفقر، حملوا ذلك على الأخلاقيّة والكراهة، وكأنّ القانونيّ لا يحقّ له أن يدعم نصّه التشريعي بتوجيهٍ يبعث في نفس المكلّف الحركة نحو التطبيق. ولو جاء نصّ يقول: لا تتظلّل في الحجّ، فإنّ من ترك التظلّل غفرت ذنوبه، فإنّ الفقهاء يفهمون من ذلك أحياناً ـ كما حصل للمجلسي الأوّل رحمه الله بالفعل في إحدى روايات التظليل ـ الترغيب وليس الحكم الإلزامي، أليس يمكن للإمام أن يكون مبيّناً للقانون، ويردف ذلك بتوجيهٍ وإخبار يبعث في النفس حماس التطبيق؟ وهل الأئمّة والأنبياء فقهاء فقط يجيبون عن الاستفتاء ببالغ الاختصار؟ ما المانع أن يكون ذلك قانوناً وفي الوقت عينه هناك لسان ترغيب بالثواب؟ ولو راجعنا لرأينا أنّ أكثر الواجبات والمحرّمات المذكورة في الكتاب والسنّة ورد فيها هذا اللسان أيضاً.

إنّنا نلاحظ أحياناً أنّ أحد عوامل هذا الأمر هو وجود نصوص واضحة في الإلزام في مقابل شبه إجماع فقهيّ تاريخي على عدم الإلزام، هذا الأمر ساعد أيضاً على الحمل على اللسان الأخلاقي في بعض النصوص؛ توفيقاً بين الأمرين.

على أيّة حال، لا أزعم أنّ الفقهاء لم ينتبهوا لتنوّعات الدلالة والبيانات، بل على العكس كانت لهم أيدي بيضاء في هذا المجال وقصب السبق كان من نصيبهم، لكن ما أدعو إليه هو إعادة النظر في جملة من التطبيقات مع الالتفات لذهنيّة جديدة في الموضوع، تبتعد عن القهر التقعيدي للدلالات نحو مزيد من العفوية والعرفيّة، ولا تحاول أن تسقط شخصيّة رجل الفقه والقانون المعاصر على النبي أو الإمام، لتحكم على طريقة بيانه بالأخلاقية عندما لا تنسجم مع طريقة بيان الفقهاء المعاصرة مثلاً أو تكون قريبةً من روحها. هذا وللتفصيل

مجال آخر.

٣١٦ـ هل يشترط الشرع شروطاً لزواج الرجل من زوجة ثانية أو ثالثة؟

السؤال: ما هي الشروط والمستلزمات التي يجب توفّرها في الرجل لكي يُسمح له شرعاً بالزواج من ثانية وثالثة ورابعة؟

لا يرى الفقهاء أيّ شرط إضافي للزواج من امرأة ثانية، إلا نفس الشروط العامّة للزواج نفسه، نعم المعروف بين الفقهاء أنّه لا يجوز زواج الأمة المملوكة على الزوجة الحرّة بغير إذنها، وبعضهم عمّم الحكم للذميّة على المسلمة، وكذلك قالوا لا يجوز أن يتزوّج عليها بابنة اختها أو ابنة أخيها.

وقد طرح بعض الفقهاء المعاصرين شرط إذن الزوجة الأولى في الزواج من الثانية، ولكنّه قولٌ نادر جدّاً.

والقضيّة الأساسية هنا تكمن في قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً**﴾، حيث يفهم منها أنّه مع الخوف من عدم العدل لا يجوز الزواج من ثانية ولا يشرع. ولكنّ الفقه الإسلامي لم يرضَ بهذا الفهم، وقالوا بأنّ هذا حكم تكليفي آخر، بمعنى أنّه يجب على الإنسان أن يعدل، يقول السيد محمد الصدر صريحاً ما نصّه: «وبالرغم من أنّ هذا هو ظاهر قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً**﴾ وظاهر القرآن حجّة، إلا أنّه غير محتمل فقهيّاً، ولم يُفت به أحد على الإطلاق. فإذا انتفى هذا الحكم فقهيّاً قطعاً لم يكن الظاهر حجّة، بل لابد من تأويل الظاهر بما لا يتنافى والحكم القطعي. وما هو الموجود من الحكم فقهيّاً هو أنّ للإنسان أن يتزوّج من دون حساب خوف التفريط بالعدالة، فإن تمّ له الزواج وجبت عليه العدالة بين زوجاته المتعدّدات بالشكل المسطور في الفقه.

وهذا معنى ما قلناه من أنّ هذه العدالة عبارة عن وجوب شرعي، لا عن شرط فقهي في صحّة النكاح» (ما وراء الفقه ٦: ١٦٣).

فهو يقرّ بأنّ ظاهر القرآن الكريم إفادة شرطيّة عدم الخوف، أو فلنقل مانعيّة الخوف من عدم العدل عن الزواج الثاني، لكنّه يستند إلى التسالم الفقهي على المشروعية ولو مع الخوف. فالفقهاء يفهمون من الآية الكريمة أنّها تريد التأكيد على ضرورة العدل، لا شرطيّة عدم خوف الجور.

وقد لاحظتُ أنّ بعض المعاصرين حكم بكراهة الزواج الثاني عند الخوف من عدم العدل بشكل معتدّ به عرفاً، مستنداً للآية الكريمة (حسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٦: ٣٥٨).

لكن الأرجح أنّ الآية واضحة صريحة في أنّه في حال الخوف العقلائي من عدم العدل بحيث كانت مبرّرات هذا الخوف موجودة، فهي تجعل من حقّ الرجل امرأةً واحدةً فقط، وليس كلّ زواجٍ ثان فيه هذا الخوف لاسيما في المجتمعات السابقة التي كان الزواج الثاني فيها عادياً جداً، ولو كانت فيه مشاكل فكالزواج الأول بلا زيادة تُذكر، وهذه مداخلة ولا أبتّ الآن في الموضوع فهو بحاجة لكلام كثير.

هذا، وقد ذكر السيد الخوئي أنّ الأولى بل الأحوط لمن ليس لديه قدرة الانفاق على زوجتين أن يقتصر على واحدة، ولو قدر على الانفاق على اثنتين فقط فلا يتزوج الثالثة بنفس الطريقة (صراط النجاة ٦: ٢٦٠)، ولعلّ احتياطه هذا راجع إلى ما قلناه في فهم الآية الكريمة، مع تفسيره العدل بخصوص العدل في النفقات، لا العدل العام بين الزوجات بمجالاته المختلفة التي يفهمها العرف.

٣١٧ـ هل هناك نصّ قرآني صريح أو حديث نبوي حول تحريم شرب الخمر؟

السؤال: هل توجد آية قرآنية صريحة تحرّم شرب الخمر، كما في حالة الميتة والدم ولحم الخنزير؟ أو حديث نبوي مباشر يحرّم شرب الخمر؟

● استند العلماء لتحريم شرب الخمر للقرآن والسنّة:

١ ـ أمّا القرآن فقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ والْمَيْسِرُ والأَنْصابُ والأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوه لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّما يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةَ والْبَغْضاءَ فِي الْخَمْرِ والْمَيْسِرِ ويَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ الله وعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**﴾. وقد بيّنوا أنّ دلالة هذه الآية أبلغ من دلالة كلمة (يحرم)، فقد جعلت شرب الخمر في سلك الميسر والأنصاب والأزلام، وهي أمور محرّمة، فتكون مثلها في الحرمة، وسمّت ذلك رجساً، وعدّتها من عمل الشيطان، وأمرت باجتنابها، وعلّقت الفلاح على اجتنابها، وجعلتها من جملة ما يريده الشيطان لإيقاع العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله والصدّ عن الصلاة، ثمّ ختمت بالنهي البليغ بصورة الاستفهام في قولها: ﴿**فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**﴾، في إشارة تهديديّة أو تحريضيّة.

وكلمة (الاجتناب) التي يحاول البعض أن لا يفهم منها الحرمة، واضحة الدلالة على التحريم، فعندما تقول لشخص: اجتنب الكذب فهذا معناه تركه، وعندما تقول له: اجتنب السمّ، فهذا معناه نهيه عن شربه، بل الاجتناب أبلغ؛ لأنّك كأنّما تقول له: اجعله بعيداً عنك، وهو أبلغ من قولك: لا تشربه.

٢ ـ واستند الفقهاء أيضاً لنصوص السنّة، ففي الحديث النبوي الذي ورد بعدّة طرق جاء: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر وعاصرها ومعتصرها وبايعها ومشتريها وساقيها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه»

(الكافي ٦: ٣٩٨؛ وتفصيل وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤). وفي نبوي آخر: «الخمر حرام. ولعن الخمر بعينها، وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومشتريها وشاربها وساقيها وحاملها والمحمولة إليه، وآكل ثمنها» (دعائم الإسلام ٢: ١٣١). وفي نبوي آخر: «أهدي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله راوية خمر بعدما حرّمت الخمر، فأمر بها أن تباع، فلمّا أن مرّ بها الذي يبيعها ناداه رسول الله صلى الله عليه وآله من خلفه: يا صاحب الراوية، إنّ الذي حرّم شربها فقد حرّم ثمنها، فأمر بها فصبّت في الصعيد، فقال: ثمن الخمر ومهر البغيّ وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت» (تفصيل وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٥).

وفي نبويّ آخر: «من شرب خمراً حتى يسكر لم يقبل منه صلاته أربعين صباحاً» (المصدر نفسه ٢٥: ٢٩٨)، وفي حديث نبوي آخر: «إنّ أوّل ما نهاني عنه ربّي جلّ جلاله عن عبادة الأوثان وشرب الخمر وملاحاة الرجال..» (المصدر نفسه ٢٥: ٣٠٤)، وفي نبويّ آخر: «ثلاثة لا يدخلون الجنّة: مدمن الخمر، ومدمن سحر، وقاطع رحم، ومن مات مدمن خمر سقاه الله من نهر الغوطة، وهو نهر يجري من فروج المومسات يؤذي أهل النار ريحهنّ» (المصدر نفسه ٢٥: ٣٠٤)، وفي نبوي آخر: «إنّ الخمر رأس كلّ إثم» (المصدر نفسه ٢٥: ٣١٥)، وفي نبوي آخر: «مدمن الخمر كعابد وثن إذا مات عليه يلقى الله يوم (حين) يلقاه كعابد وثن» (المصدر نفسه ٢٥: ٣١٩)، وفي نبوي آخر: «مدمن الخمر يلقى الله يوم يلقاه كافراً» (المصدر نفسه ٢٥: ٣٢٠).

وغيرها الكثير الكثير من الروايات عند السنّة والشيعة بطرق كثيرة عن النبي وأهل بيته وصحابته، وهي تبلغ المئات وليس العشرات فقط، تفيد بمختلف أشكال الدلالة حرمة شرب الخمر، والعقاب عليه وثبوت الحدّ فيه، وعدّه من

الكبائر، والكفر لمن يستحلّ شربها، ونصوص التشدّد في استعمالها حتى للتداوي والاكتحال، ونصوص تحريم الفقاع وأنّه خمر استصغره الناس، ونصوص النهي عن بيعها والمتاجرة بها، ونصوص النهي عن سقي الأطفال منها، ونصوص التوبة بعد شربها، ونصوص تحريم كلّ مسكر قليلاً كان أو كثيراً، وأمثال ذلك كثير جدّاً.

هذا وبعض الروايات النبوية التي نقلناها أعلاه صحيح السند أيضاً، ووارد عند المذاهب المختلفة.

٣١٨. الموقف الشرعي من (زواج الدية) أو (زواج الفصليّة) المتعارف بين العشائر

السؤال: هناك زواج اسمه: (زواج الفصليّة)، أو (زواج الدية)، وهو عرفٌ عشائريّ يقوم على تزويج إحدى بنات العشيرة المعتدية للشخص المعتدى عليه أو أحد أقاربه، وذلك من أجل حقن دماء العشائر المتخاصمة، ومنعاً للثأر، وبدلاً عن دفع دية المقتول، وتعيش المرأة تبعاً لذلك تحت ضغط نفسيّ صعب جداً، يؤدّي في أغلب الحالات والأحيان إلى انتحار بعضهنّ، فلا أحد يحميهنّ، حتّى الأهل يقدّمون مصلحة العشيرة وحكمها على حياة بناتهنّ ومستقبلهنّ. ما هو الموقف الشرعي من هذا الزواج؟

● إذا كانت المرأة راضيةً بهذا الزواج، بصرف النظر عن الضغوط التي تمارس عليها، فإنّ هذا الزواج صحيح ولا مشكلة فيه، بل يمكن أن يكون مستحسناً إذا ما كان يفضي بالفعل إلى مزيد من توثيق عرى العلاقة بين العشائر وحقن الدماء.

أمّا إذا لم تكن البنت راضيةً بذلك، بل كان هذا أمراً قهريّاً مفروضاً عليها،

ولو من العرف العشائري، بحيث لا تريده فعلاً، فإنّ هذا العقد غير صحيح. وهناك وجهة نظر لبعض الفقهاء ترى أنّ هذا العقد ـ أي العقد الإكراهي ـ وإن لم يكن صحيحاً لكنّه لو رضيت الزوجة بعد ذلك وأجازت هذا العقد حكم بصحّته، وإن كان الأفضل تجديد العقد حينئذٍ، أي بعد رضاها.

وعلى أيّة حال، فمن وظيفة العلماء والمصلحين الاجتماعيين، وأهل الفكر والنظر، ورجال الثقافة والإعلام، وأهل الشرع والفتيا، وكذلك من وظيفة الخطباء وأهل المنبر وأئمّة الجمعة والجماعات، أن يوضحوا هذه الأمور في المجتمعات التي تحكمها ثقافة عشائريّة غير متناسبة مع الإسلام، فإنّ ثقافة العشائر على نوعين: منها ما هو إسلامي بامتياز، بل يمثل أرقى قيم تطبيق المفاهيم الإسلاميّة، ومنها ما هو غير إسلامي ولا يتناسب مع الشرع ولا العقل ولا القيم الأخلاقيّة السامية، وعلى العلماء وأمثالهم تركيز الجانب الصالح من الثقافة العشائريّة وترسيخه وتكريسه، والعمل ـ في المقابل ـ على مواجهة العادات غير الصالحة. أمّا السكوت والتغاضي فهو غير سليم، نعم لابدّ أن تكون الأساليب التغييرية مناسبة وعقلانيّة لا تفضي إلى نتائج سلبيّة أكبر.

٣١٩ـ معنى قاعدة التسامح، والفرق بينها وبين رجاء المطلوبيّة

السؤال: ما المقصود بقاعدة التسامح في أدلّة السنن؟ وأين تلتقي أو تختلف مع (رجاء المطلوبية)؟ وهل لهما آثار سلبية على الواقع الاجتماعي كما نسمع؟

● **أولاً**: تعني قاعدة التسامح نوعاً من التساهل في التدقيق في أمر الروايات التي لا تحتوي على نصوص إلزامية من واجبات ومحرّمات، فإذا جاءت رواية تتحدّث عن مستحب لم يبلغ حدّ الوجوب والإلزام، فإنّ فريقاً من العلماء لا

يبذل جهداً في البحث عن مصدرها وسندها وتحديد فرص صدورها وعدمها، والبحث في إثباتها التاريخي، أي أنّ تلك الشروط التي درسها العلماء في مباحث أخبار الآحاد وفي علم الحديث والدراية يتنازلون عنها عندما يكون مضمون الخبر أمراً غير إلزامي من مستحب أو مكروه، وحيث كانت المستحبات والمكروهات سنناً لا إلزامات، أطلق على هذا المنهج اسم: قاعدة التسامح في أدلّة السنن. وحيث جاء في الروايات التي اعتبرت مستنداً لهذه القاعدة عبارة (من بلغه)، سمّيت القاعدة بقاعدة (من بلغ) أو (من بلغه) وسمّيت رواياتها بأخبار (من بلغ).

ولهذا السبب لا نجد الكثير من الفقهاء يبحثون في إثبات استحباب هذا الأمر أو ذاك، ولا يحقّقون فيه، لأنّهم يرون أنّ الأمور غير الإلزاميّة تبقى ذات شأن سهل. نعم، ربما تقع المستحبات محلّ اهتمام بالغٍ في حالات، منها:

الحالة الأولى: أن تكون من المختلف فيه، وأنه واجب أو مستحب، فيهتمّ العلماء بدراستها، ويتحوّل درسها باستمرار إلى موضوع معتنى به عبر الزمن، حتى لو كانت النتيجة قد استقرّت لاحقاً على الأخذ باستحباب هذا الشيء، ومن هذا القبيل غسل الجمعة.

الحالة الثانية: أن تكون من القضايا ذات الخلاف المذهبي، بحيث يغدو البحث فيها معلماً من معالم خلاف المذاهب الإسلامية، ومن المتوقّع جداً في هذه الحالة أن يتطوّر درسها ويتركّز البحث فيها، انطلاقاً من صيرورتها مركزاً مذهبياً تعبّر فيه المذاهب عن ذاتها أخذاً أو ردّاً، ومن هذا النوع مؤخّراً البحث في استحباب الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة.

وفي غير هذه الحالات، نرى أن ضعف أهمية إثبات أنّ فعلاً ما مستحب أو

غير مستحب يمكنه أن ينتج تلقائياً درجة أضعف من التحفّظ والتشدّد العلمي، لاسيما تلك المستحبات التي لا يحتاج حُسنها إلى دراسة وبحثٍ للوهلة الأولى، مثل إكرام الضيف، أو الدعاء، أو بعض الصلوات أو الزيارات المرغّب فيها، أو..

لا يجب الاستهانة بحضور قاعدة من هذا النوع في العقل الاجتهادي، ومدى تأثيراتها على مجمل النشاط العلمي، لاسيما بعد أن نلاحظ كيف أخذت اتساعاً هنا وهناك، بل نجد أن من أنكر هذه القاعدة تورّط هو أيضاً في تأثيراتها، فأن تتجاهل الممارسة النقدية للنصوص الحديثية غير الإلزامية، وخصوصاً على بعض الأقوال، معناه أن تتدفق عليك آلاف الأحاديث لتغدو معتبرةً تملك حضوراً وفعالية في إنتاج الأفكار والمفاهيم، وهذا ما أثار حفيظة بعض الناقدين.

ثانياً: ثمّة نصوص عديدة في الوسط الشيعي تؤكّد أنّ علماء الإمامية ذهبوا في أكثريّتهم إلى هذا الرأي، أي التسامح؛ يقول الشهيد الثاني: «جوّز الأكثر العمل بالضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، لا في صفات الله والحلال والحرام، وهو حسن حيث لا يبلغ حدّ الوضع والاختلاق، لما اشتهر بين العلماء من التساهل بأدلّة السنن، وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير، ولأخبار من بلغ المروية من الخاصّة والعامة» (الرعاية: ٧٦).

أما في الوسط السنّي فقد انقسم العلماء إزاء العمل بالخبر الضعيف إلى اتجاهات ثلاث أساسيّة، هي:

الاتجاه الأوّل: فريق لا يرى حجية الخبر الضعيف مطلقاً، لا في الأحكام ولا في الفضائل، وهو منسوب إلى يحيى بن معين والنجاري ومسلم وابن حزم.

الاتجاه الثاني: العمل بالحديث الضعيف مطلقاً، وهو منسوب إلى الإمام أحمد

بن حنبل وأبي داوود السجستاني. وقيل: المراد ما يوافق غيره من الروايات لا مطلقاً.

الاتجاه الثالث: التفصيل بين الفضائل والمواعظ وغيرها، بعدم حجية الخبر الضعيف في غيرها، وحجيته فيها مع شروط ذكرها ابن حجر.

يقول الدكتور نور الدين عتر: «إنّ العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال هو مذهب جماهير العلماء من المحدّثين والفقهاء وغيرهم، ونقل حكاية الاتفاق عليه بين العلماء عن الإمام النوري وأيضاً عن كلّ من الشيخ علي القاري وابن حجر الهيثمي». وقد عقد الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية بحثاً عنوانه (باب التشدّد في أحاديث الأحكام والتجوّز في فضائل الأعمال)، ونقل في هذا الباب كلمات بعض العلماء الذين لم يتشدّدوا في النقل والتحديث عندما كانوا يروون في فضائل الأعمال. وذكر ابن حجر أنّ طريقة الإمام أحمد معروفة في التسامح في رواية أحاديث الفضائل.

ثالثاً: تطوّر درس هذه القاعدة وأخذت بُعداً تقعيدياً في القرون الأخيرة، ويمكن القول بالتحديد: بعد الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، أي في القرن الحادي عشر الهجري، إذ قلّما نجد قبل هذا العهد دراسات مركّزة حول القاعدة وأدلّتها وامتداداتها، تلك الامتدادات التي حظيت بأهمية، كما تحظى بالنسبة لنا بأهميةٍ أيضاً؛ وقد رأيت أنّ من أبرز الذين بسطوا البحث في القاعدة كلّ من السادة: محمد تقي الرازي، والعراقي، والإصفهاني، والصدر، ومحمد الروحاني، ومحمد صادق الروحاني.

رابعاً: أبرز من عارض قاعدة التسامح المحدّثُ البحراني (١١٨٦هـ)، فقد عقد بحثاً لها في باب الأغسال من كتاب (الحدائق الناضرة)، ووصفها

بالضعيفة، حتى أنّه اعتبر أنّ الاستناد إلى التساهل في أدلّة السنن ـ لإثبات شيء سنّةً ـ هو تساهل خارج عن السَنَن على حدّ تعبيره (الحدائق الناضرة ٢: ٥٨). كما رفضها السيد العاملي صاحب المدارك (١٠٠٩هـ). وقد نُسبت مخالفة القاعدة للفاضل الجزائري أيضاً. ومن أبرز العلماء المتأخرين الذين رفضوها السيد أبو القاسم الخوئي.

خامساً: أهم حديث يعتمد عليه عندهم لإثبات هذه القاعدة هو صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله لم يقله» (تفصيل وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمات العبادات، باب ١٨، ح٣).

لكنّ العلماء اختلفوا في تفسير هذا الحديث وأمثاله، فطرحوا خمسة احتمالات تفسيرية، وإن كان الأشهر أربعة.

سادساً: الأمر الأكثر أهميّة في هذه القاعدة وتأثيراتها هو التوسعة التي طرأت عليها، فقد قام العلماء تدريجياً بتوسعة مساحة تنشيط هذه القاعدة، فخبر هشام بن سالم كان يقول: إنّ أي رواية تأتيك تدلّك على ثواب فحكمها كذا وكذا، لكنّ العلماء وسّعوا هذا المفهوم ووقع جدل كبير بينهم في هذه التوسعات ومدى صحّتها:

التوسعة الأولى: إذا فرضنا أنّ الرواية الضعيفة لم يأت فيها ذكر ثواب على عمل، بل ورد فيها ذكر أصل العمل وأنه مستحبّ أو مرغوب، فإنّ روايات الثواب قليلة نسبةً إلى مجموع روايات المستحبات، كما يلاحظ بمقارنة مجموع روايات المستحبات مع كتب ثواب الأعمال للصدوق وغيره، فهل يكون حديث هشام بن سالم شاملاً هنا أم لا؟

ذهب بعضهم بل أكثرهم إن لم نقل جميعهم إلى التوسعة، فلو جاء حديث ضعيف السند يقول: (أطعم الضيف)، ولم يقل: (فإنّك لو أطعمته كان لك ثواب كذا وكذا)، ثبت به الاستحباب.

التوسعة الثانية: الذي يبدو من أخبار (من بلغ) أنها تتكلّم عن ثوابٍ على فعل، وهذا لا يصدق ـ في غير الواجبات ـ إلا على المستحبات، فما هو العمل مع الروايات الدالة على كراهة شيء بحيث تدعو إلى الترك لا إلى الفعل؟

انقسم العلماء هنا أيضاً، لكنّ فريقاً وسّع الدائرة إلى المكروهات. وبهذا اتسعت الدائرة اتساعاً ثانياً لتشمل: ١ ـ الثواب على عمل. ٢ ـ الثواب على ترك عمل. ٣ ـ بيان مستحب. ٤ ـ بيان مكروه.

التوسعة الثالثة: ثمة روايات تحكي عن وجوب أشياء لكنها ضعيفة السند، فهل يمكن الأخذ بها لإثبات استحباب هذا الفعل؟ وأيضاً ثمّة روايات تحكي عن حرمة شيء لكنّها ضعيفة السند فهل يمكن الأخذ بها لإثبات كراهة ذلك؟ وسّع ذلك بعضهم ورفضه آخرون.

التوسعة الرابعة: وهذه من التوسعات التي أحدثت قفزة، هل يمكن الأخذ بفتوى فقيه هنا؟ ومعنى هذا الكلام أنه قد لا يكون هناك رواية أساساً، لكن يوجد في هذا الموضوع رأي لفقيه أفتى به، فهل يمكن أن نأخذ برأيه بوصفه رواية، بحجّة أنه بلغني ثواب عبره أم لا يصحّ ذلك؟

وسّع فريق من العلماء النطاق هنا، وقبلوا بالأخذ بفتوى ولو فقيه واحد، فضلاً عن شهرة أو إجماع، فيما رفض ذلك آخرون. وهذه التوسعة ستتعدى إطار المصادر الحديثية لتنال مصادر الفقه القديم أيضاً.

التوسعة الخامسة: وهذه من التوسعات المثيرة، وتركت آثاراً عظيمة على

العقل الإسلامي، فقد وسّع بعض العلماء الدائرة إلى كلّ روايات القصص والمواعظ ومصائب النبيّ وأهل بيته عليهم السلام وتواريخهم، وما فيه نشر فضيلة أو منقبة أو.. بحيث صار يمكن لخطيب المنبر وقارئ العزاء الحسيني نسبة الحادثة إلى الواقع، دون أن يتهرّب عبر كلمة (روي)، وتؤدّي توسعة من هذا النوع إلى تساهل غير عادي على المستوى العام جماهيرياً في أمر الروايات التاريخية وغيرها، وربما يصير مسؤولاً عن تكوين ثقافة أخرى، كما هو حاصل اليوم في بعض المناطق.

إلا أنّ بعض العلماء رفض بشدّة هذه التوسعة كان من أبرزهم المحقّق الإصفهاني؛ إذ اعتبر ذلك قبيحاً عقلاً ومحرّماً شرعاً، على كلام عنده.

التوسعة السادسة: وهي توسعة كفيلة لوحدها بإدخال آلاف الروايات في دائرة المعتبر والحجّة، وقد أخذ بها جماعة حين قالوا: إنّ الروايات غير الشيعية يمكن الأخذ بها حتى لو كانت ضعيفة، في غير دائرة الواجب والحرام؛ لأنّ الروايات هنا ـ مثل خبر هشام بن سالم ـ مطلقة، وعليك أن ترصد عدد هذه الروايات في مصادر الزيدية والإسماعيلية والإباضيّة وأهل السنّة بصحاحهم وغير صحاحهم، لترى كم هو تأثير هذه التوسعة على تكوين عقل جديد في أمر بعض الروايات؟! إلا أنّ بعض العلماء رفض بشدّة هذه التوسعة.

التوسعة السابعة: إذا جاءت رواية لا تحكي عن حكم أصلاً ولا عن ثواب، بل تدلّ على أمرٍ خارجي معين، مثل مكان قبر هود وصالح، فهل تكون مشمولةً لأخبار من بلغ لو كانت ضعيفة السند؟

ذهب فريق إلى ذلك، فيما رفضه آخرون.

التوسعة الثامنة: ذهب بعض الفقهاء ـ مثل الشيخ البهائي ـ إلى أنه لا يشترط

في تطبيق قاعدة التسامح أن يكون الخبر الضعيف مما يظنّ بصدقه، فحتى لو كان احتمال صدقه لا يزيد على الخمسين في المائة، يمكن الأخذ به، نعم شرط البهائي أن لا يكون هناك ظنّ بكذبه، إلا أنّ المحقق النراقي ينسب إلى والده إمكان الأخذ بالقاعدة في القصص والمواعظ إلا إذا علم بكذب الرواية، لا ما إذا ظنّ بالكذب.

التوسعة التاسعة: وهي توسعة لم نعثر على من تبنّاها غير المحقق الآشتياني، وتتعدّى هذه التوسعة دائرة السند الضعيف لتشمل الدلالة الضعيفة، إذ يرى أصحابها أنه لو جاءنا خبر ضعيف السند وذو دلالة ضعيفة على استحباب شيء مثلاً، فإنه يمكن الأخذ بهذه الدلالة من باب التسامح والحكم باستحبابه، بناءً على صحّة القاعدة، فالدلالة التي تضعف عن درجة الظن التي هي درجة الظهور يسميها علماء الأصول عادة بالإشعار؛ فيقولون بأن الحديث الفلاني مشعر بكذا أو كذا، أي أن درجة الاحتمال في دلالته لا تتعدّى الخمسين في المائة، ولا يعمل العلماء بالإشعار عادةً، لكنّ هذه التوسعة تريد العمل به بحجّة التسامح.

إلى غير ذلك من التوسعات مثل الشمول للعقود والإيقاعات وللعبادات والمعاملات، وللثواب الدنيوي والأخروي، وللنبي والأئمة مع اختصاص الرواية بالنبي.

ربما لهذا كلّه رفض التيار التحديثي في العقل الإسلامي نظرية التسامح، فأبطلوا الروايات، وبعضهم أنذر بالخطر والمسؤولية إزاء التساهل في الروايات التي تكوّن مفاهيم في المجتمع، مطالباً بعدم الجمود على الواجب والحرام في التعامل مع التراث (راجع: هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار

والأخبار: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ومحمد باقر البهبودي، صحيح الكافي ١: ح (المقدّمة)، ومحمد جواد الموسوي الإصفهاني، فقه استدلالي: ٥٥٩ ـ ٦٠٠، وپيرامون ظنّ فقيه: ٧٧، ٥٥٨ ـ ٥٦٠؛ ومصطفى حسيني طباطبائي، نقد مصادر حديث: ١٤٣؛ ومحمد حسين فضل الله، الندوة ٧: ٥٢٣ ـ ٥٢٤، ٥٣١؛ وكتاب النكاح ١: ٢٦٣؛ ومحمّد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد: ١٥٣ ـ ١٥٤).

وقد عزّز ظاهرة التحفظ من نزعة التساهل هذه أنّ علماء الكلام والتفسير لم يهتمّوا كثيراً بدراسة النصوص الحديثية الكلامية والتفسيرية، ولم يمارسوا نقداً سندياً عليها على الطريقة المعمولة في علم الفقه، وهذا ما قد يجمّد من حركة نقد النصوص الحديثية ـ صدوراً ـ في غير دائرة الفقه، ومن ثم يكوّن مفاهيم عقدية، وتاريخية و... غير مدروسة بالشكل المطلوب.

سابعاً: إنّ فكرة (رجاء المطلوبية) تختلف عن الفكرة الرئيسة في قاعدة التسامح، فلو جاء حديث ضعيف السند دلّ على ثواب على عمل، فإذا قلنا بقاعدة التسامح أمكن لنا الإفتاء باستحباب هذا الفعل، ومن ثم يكتب الفقيه هنا في فتاويه: إنّ هذا الفعل مستحبّ. أمّا لو أنكر الفقيه قاعدة التسامح فإنّه لا يمكنه الإفتاء بالاستحباب، ولهذا تجده يقول: يؤتى به برجاء المطلوبية، ويقصد بذلك أنّ هذا الفعل لم يثبت استحبابه عندي، لكن بالإمكان أن يأتي الإنسان به برجاء وعلى أمل أن يكون مطلوباً من الله تعالى، وعلى أمل أن يكون الحديث الضعيف قد صدر حقّاً من الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، فهنا عندما يأتي به مع هذه النيّة الطيبة فإنّ الله لا يرجعه خائباً إن شاء الله، أو أنّه إذا أتى به وكان صادراً واقعاً حسب له القيام بفعل مستحبّ عن قصد ونيّة.

ثامناً: لقد بحثت في دروسي المتواضعة حول قاعدة التسامح بالتفصيل، كما

تحدّثت عنها في كتابي (نظرية السنّة)، وما توصّلت إليه بنظري القاصر هو عدم صحّة هذه القاعدة من رأس، والعلم عند الله تعالى.

٣٢٠. أليس التكليف بقضاء كلّ صلاة وقع فيها خلل غير مقصود تكليفاً حرجياً وعسيراً؟!

السؤال: إنّ جملة من الأحكام الفقهية يؤاخذ عليها المكلّف حتى لو كان الخطأ سهويّاً، كالخلل الحاصل في موارد الأجزاء الركنية للصلاة أو الترتيب المخصوص للغسل الواجب، أليس هذا تكليفاً حرجيّاً؟ وكيف يدّعى أنّ الدين يُسر وتكاليفه متوافقة مع الفطرة؟ فأين اليُسر فيمن يوجب عليه الفقيه أن يعيد جميع صلوات عمره التي صلاها بغسل باطل؟

● **أولاً**: إنّ مؤاخذة الإنسان وتضمينه على أمرٍ قام به سهواً أو عن غير عمد شيء طبيعي في كلّ القوانين في العالم، فلو أتلفت مال غيرك من دون قصد فإنّ القانون يلزمك بالضمان ولو كان معك مال قليل أنت بحاجة إليه. ولو قتلت شخصاً من غير قصد وأنت تقود سيارتك منضبطاً لكنّك لم تره، فإنّ القانون يرتّب آثاراً ضمانية عليك. ولو نسيت دفع المال لصاحبه حتى جاء الوقت فرفع ضدّك دعوى فإنّ القضاء يجرّمك، إلى غير ذلك من عشرات القوانين التي يجتمع فيها الجهل والسهو والنسيان مع المؤاخذة القانونية الضمانية والوضعيّة. نعم، لا تعاقَب مثلاً لكنّ الآثار تترتّب قانوناً.

وما ذكرتموه أعلاه من هذا النوع، فهذا الشخص لا يعاقب لا في الدنيا ولا في الآخرة، لكنّه يضمن ويتحمّل مسؤوليّة الخطأ السهوي أو الجهلي الذي وقع فيه.

ثانياً: إنّ ما ذكرتموه من أمثلة ليس فيه عسر ولا حرج، فصحيح أنّ الفقه ـ

على ما هو المشهور ـ يحمّل هذا الشخص مسؤوليّة قضاء صلواته مثلاً، لكنّه لا يلزمه بفعل ذلك بشكل ضاغط وحرجي، فالفقيه أيضاً يقول هنا بأنّ عليه القضاء، ولكن لا يجب عليه الإسراع فيه، وله ذلك إلى نهاية العمر، والمهم أن لا يكون متهاوناً، فلو قضى كلّ أسبوعٍ فرضاً واحداً كفاه حتى لو مات قبل أن يكمل ما عليه من القضاء، فأين الحرج في ذلك؟

إنّ الصورة العامّة للموضوع افترضناها ثقيلة على المكلّف، ونسينا أنّ الفقيه بنفسه لا يلزمنا بأكثر من الشروع بهذا الفرض خلال السنين القادمة، بحيث يكفي عدم صدق التهاون، فلا حرج في البَيْن أساساً.

ثالثاً: إنّ للفقهاء مذاهب في هذا الموضوع، أقصد أصل وجوب قضاء الصلاة وتفريعاته، حتى أنّ بعض الفقهاء من أهل السنّة يرى عدم وجوب قضاء ما تركه الإنسان عمداً ووجوب قضاء ما فاته من نوم ونحو ذلك، وهم ينطلقون في ذلك من أنّ ترك الصلاة عمداً كفر، فإذا عاد للصلاة وتاب فقد عاد للإسلام، والإسلام يجبّ ما قبله، وتفصيل هذه الآراء تراجع في الكتب الفقهية المبسوطة.

٣٢١ـ انحياز الفقهاء، وإمكان الخروج بنظريّة كاملة حول المرأة

✍ السؤال: لديّ بحث حول قضايا المرأة في الإسلام، وكنت أريد أن أخرج بنظرية متكاملة متناسقة حول المرأة عند أحد الفقهاء، لكنّني واجهت بعض المشاكل، وهنا أنا أسأل: ألا يحتمل أنّ الفقهاء انحازوا لكونهم ذكوراً للمصالح الذكوريّة وكان ذلك على حساب حال المرأة؟ ثم بعض الفقهاء يعمل على فقه التغيير والزمان والمكان، ويتحدّث لحلّ قضايا المرأة عن التغيرات في الفقه وتكيّف الفقه مع الواقع، وهنا أسأل: أليست الشريعة متوافقة مع الفطرة، فأيّ

معنى أنّها تعطي أحكاماً مختلفة بحسب المتغيّرات؟

●١ ـ لا يمكن تحقيق الانسجام العقلاني بين فتاوى مرجع واحد في العادة عندما يكون الموضوع وسيعاً مثل قضايا المرأة؛ لأنّ الفقه مبنيّ ـ كما يقولون ـ على جمع المتفرّقات وتفريق المؤتلفات؛ لهذا فعندما نعتمد نظام الحجيّة وبراءة الذمّة فنحن نتنحّى بنسبةٍ معينة عن الواقع، وهذا ما صعّب الأمر على أنصار فقه النظرية، واضطرَّ السيد الصدر أن يؤسّس كتاب (اقتصادنا) ـ كما يقول هو نفسه ـ على مجموع فتاوى الفقهاء عبر الزمن الإسلامي.

من هنا، لا أنصح بتكوين نظريّة حول المرأة ـ تهدف الانسجام ـ اعتماداً على رأي فقيه واحد؛ فلو كان ممكناً فهو عسير جداً، لا لنقص فيه، بل لطبيعة تكوين الدراسات الفقهية في المؤسّسة الدينية عموماً، وهي المؤسّسة التي ما زالت ترفض أو تتحفّظ على تطوير نظرية فقه النظرية وكذلك نظرية فقه المقاصد، فنجدها تبدأ من المفردات الفقهية لتكوّن النظرية العامة، بدل أن تبدأ من النصوص العامة لتحدث التوفيق بينها وبين المفردات الجزئية التي ستخضع ـ شاءت أم أبت ـ لمعطيات النصّ العام، وهذه إشكالية عسيرة جداً أحد أسبابها غياب القواعد القرآنية من الدرس الفقهي غياباً نسبيّاً.

٢ ـ موضوعيّة الفقهاء وهم ذكور، إشكالية واردة في نفسها، دون مساس بعدالتهم؛ لأنّ مثل هذه المفاهيم والمقولات تتصل بجانب اللاوعي عند الإنسان، ومشكلة بعضنا أنّك عندما تتحدث معه عن مثل هذه الأمور فهو يظنّ أنّها تفضي إلى المساس بأخلاقية الفقهاء وعدالتهم، مع أنّه لا ربط بين الأمرين. لكن لماذا لم نسأل أنفسنا عن موضوعيّة الرواة الذين نقلوا لنا مئات الروايات حول المرأة وأحكامها وهم ذكور؟ حيث يمكن تحيّزهم بشكل يفضي إلى الكذب

على خلاف الفقهاء عادةً.

بدوري فقد قمت بطرح هذه الإشكالية حول موضوعيّة الرواة في بعض المقالات التي كتبتها حول شرعيّة تقليد المرأة، وهي إشكاليّة حقيقية تخفّف من الضخّ الاحتمالي الذي تعطيه هذه الروايات المتراكمة كمّاً. إنّني أوافق على عدم وجود موضوعيّة مطلقة في الحياة إلا نادراً جداً وإلا من عصمه الله.

٣ ـ كون الإسلام موافقاً للفطرة لا يعني أنّه لا يوافق المتغيّرات أو لا يراعيها، أليس أمراً فطريّاً عند البشر أن يستجيبوا للمتغيّرات؟ إنّ المتغير ظاهرة طبيعية في حياة الإنسان، والإنسان يقوم بالتكيّف معها منذ آدم إلى يومنا هذا، أليست هذه ظاهرة فطريّة؟ إذا احترم الإسلام التكيّف المنطقي المتوازن مع المتغيّر يكون سائراً على وفق الفطرة.

٣٢٢ـ تعليق موجز على مقالة تنفي وجود حجاب للرأس في القرآن الكريم

السؤال: شيخنا الفاضل، هناك مقال نشر في بعض الصحف العربية، تحت عنوان: (لم يرد ذكر حجاب الرأس في القرآن إطلاقاً)، وقد أحببت أن أرى تعليقكم عليه، وأنقل مقاطعه الأساسيّة لكم، وهو لكاتبة باسم: نهاد كامل محمود، وهذا بعض مقاطعه: «إنّ حجاب الرأس لم يرد ذكره في القرآن الكريم إطلاقاً.. أما كيف صار غطاء الرأس أمراً ربانيّاً وبنداً رئيسيّاً في الشريعة الإسلامية، فهذا كلام قد روّجه الفقهاء فقط.. وهو بند ليس من الشريعة الإسلامية التي أمر بها الله سبحانه.. إنّما هو بند مختلق من الفقهاء في شريعة الفقهاء وحدهم، وليس في شريعة الله سبحانه، وإليك فيما يلي الأدلّة: كلمة (الحجاب) في المعاجم العربية تعني حجب أيّ شيء عن النظر أو عن شيء آخر..

وليست كلمة (حجاب) تعني حجاب الرأس أو غطاء الرأس حصراً.. كما أنّ كلمة (حجاب) الوارد ذكرها في القرآن الكريم لا تخصّ المرأة فقط، كما صوّرها لنا فقهاؤنا الأكارم. إضافة إلى كلمة (حجاب) التي خصّها الفقهاء بالمرأة حصراً بدون وجه حق، فإنهم قد استفادوا من كلمة (جلباب) الواردة في القرآن الكريم أيضاً.. فلنأخذ معنى كلمة (جلباب) من المعاجم العربية أو من المتداول عند الشعوب العربية.. فنجد أنّ كلمة جلباب تعني لباس المرأة أو الرجل الذي يغطّي جسميهما (ما عدا الرأس).. وهي ـ أي كلمة (جلباب) ـ لها عند الشعوب العربية مسمّيات أخرى مثل (قميص)، وهو أيضاً لا يغطّي الرأس.. ومثل (دشداشة) وهذه أيضاً لا علاقة لها بتغطية الرأس.. وقبل أن نتطرّق إلى مواطن ذكر كلمة (الحجاب) في القرآن الكريم فإنني ألفت انتباه القراء الكرام أنّ عبارة (حجاب الرأس) التي تعني (غطاء الرأس) هي غير متداولة عربياً سوى في المجال الديني الذي دسّه لنا فقهاؤنا الأعزاء دون سند قرآني.. وما عدا ذلك فإنّ المتداول عن (حجاب الرأس) هو عبارة (غطاء الرأس).. فلو أردنا أن ندقّق حولنا وقبلنا ما موجود فعلاً في الواقع وفي الأساطير من أغطية للرأس.. نجد أنّ (غطاء الرأس) هو جزء من قيافة اجتماعية وليست دينية، وهي تخصّ الرجل والمرأة بالتساوي وفي كل العصور.. وهنا سيبرز في ذهن القارىء الكريم سؤال يفرض نفسه وهو: من أين أتانا حجاب المرأة في ديننا الإسلامي؟... ١ ـ حجاب المرأة مثلّما صوّره لنا فقهاؤنا من أنه شرعي فهو ليس كذلك، وهو خطأ متداول منذ قرون، وسأذكر لك نصوص الآيات القرآنية التي يدّعي الفقهاء أنّها ركيزتهم لجعل الحجاب على المرأة من المتطلّبات الدينية الواردة في القرآن الكريم.. وستجد يا سيدي القارىء أنهم مهما تخبّطوا فإنّ ما ورد في القرآن

الكريم بعيد جداً عن الصورة التي قدّمها لنا فقهاؤنا من أنّ القرآن يفرض على المرأة حجاباً شرعيّاً من قمّة رأسها إلى أخمص قدميها. ٢ ـ لم يتطرّق القرآن الكريم إلى شعر المرأة او رأسها بأيّ وجه من أوجه التصوير أو الإشارة. وإليك ما يلي يا سيدي القارىء..: الآية رقم ٣١ من سورة النور نصّها ما يلي: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن.. ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها.. وليضربن بخمرهن على جيوبهن.. ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو..﴾ ماذا نجد في هذه الآية الكريمة؟ نجد أنّ الله سبحانه يأمر رسوله أن يقول للمؤمنات أن (يغضضن من أبصارهنّ ويحفظن فروجهن)، وهذا لا علاقه له بالحجاب، وبنفس الوقت فقد ذكر الله سبحانه نصّ هذه الكلمات موجّهها إلى الرجال، حيث قال سبحانه في الآية رقم ٣٠ من سورة النور أيضاً، أي قبل هذه الآية مباشرةً: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم..﴾ فنجد هنا أنّ كلام الله الموجّه للمؤمنين هو نفسه الموجّه للمؤمنات، فعليه فلا علاقة له برأس المرأة.. وبعد أن أمر سبحانه أن يغضضن أبصارهنّ ويحفظن فروجهن استمرّ قائلاً: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾، وهذا لا يخفاك يا سيدي القارئ لا علاقة له بالحجاب، فالزينة تشمل الأصباغ والأساور وغير ذلك مما تتزيّن به المرأة.. فمنها زينة داخلية مخفية.. ومنها زينة خارجية ظاهرة للعيان.. وعليه فإنّ هذه الزينة التي أباح لهنّ سبحانه أن يبدين للناظرين ما ظهر منها، فإنها لا علاقة لها بتغليف المرأة من قمّة رأسها إلى قاعدتها، وأسموا هذا التغليف بالحجاب الشرعي والذي لم يأمر به الله سبحانه. ثم استمرّ سبحانه بالقول الذي استند له على غير وجه حقّ فقهاؤنا الأكارم في تحجيب المرأة، حيث قال سبحانه: ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهنّ﴾.. وهنا بيت القصيد (فالخُمر) التي هي

(جمع خمار).. إنما الله سبحانه يأمرهنّ أن يغطّين (جيوبهنّ) بهذه الخُمر.. وأنّ (جيوبهنّ) هذه تعني (فتحة الصدر) وليس الشعر أو الرأس أو الوجه أو الأكفّ أو القدمين.. ولم يمرّ أمامي في كل ما بحثت أنّ (للجيوب) معنى آخر يخصّ تغطية أيّ جزء من الجسم سوى (فتحات الصدر).. وعليه فالمقصود تغطية فتحة صدر المرأة وليس تغليفها من القمّة إلى القاعدة.. وقد ورد في سند الفقهاء الكرام لتحجيب أو تحجيم المرأة ما ورد ذكره في الآية رقم ٥٣ من سورة الأحزاب، والتي هي تخصّ (نساء النبي حصراً)... والآية تقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا.. وإذا سألتموهنّ متاعاً فاسألوهنّ من وراء حجاب...﴾. نجد يا قارئي الكريم أنّ الفقهاء قد أغفلوا عبارات في هذه الآية الكريمة، واستندوا بشكل خاطئ على عبارات أخرى لفرض الحجاب على المرأة دون وجه حقّ. لقد قال سبحانه في مطلع الآية: (يا أيها الذين آمنوا).. أي أنّه سبحانه لا يخاطب النساء.. ثم استرسل في أوامره سبحانه، ثم ذكر النص الذي استند إليه الفقهاء بدون وجه حقّ، وهو ﴿وإذا سألتموهنّ متاعاً فاسألوهنّ من وراء حجاب﴾.. فإذا كان الله سبحانه وتعالى يخاطب الرجال بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾.. ثم يسترسل أمراً ﴿وإذا سألتموهنّ متاعاً فاسألوهنّ من وراء حجاب﴾، فهذا يعني أنّه سبحانه يأمر الرجال أن يتحجّبوا وليس النساء.. ولكنّ فقهاؤنا فسّروه بما لا يطابق معناه بأيّ شكل من الأشكال.. وقد استند فقهاؤنا الأعزاء في تغليف المرأة من قمّتها إلى قاعدتها بضمنها الأكفّ والأقدام، وبوجه خاطئ إلى الآية رقم ٥٩ من سورة الأحزاب، وإليكم نصّها: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهنّ من جلابيبهن..﴾.. وقد سبق أن بيّنا مفهوم ومعنى الجلباب في مقدّمة هذه المقال.. وقد أورد لنا

التاريخ أنّ هذه الآية التي فيها ﴿يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ﴾ تخصّ عملية تغوّط النساء في الخلاء خارج الخيم في حينه، أن يدنين جلابيبهنّ على أسفلهنّ عند عملية التغوّط.. وفي رأيي إنّ هذا هو التفسير الأقرب إلى الواقع. أعتقد أنه إلى هنا قد أوفينا حقّ البرهنة على ما يلي: ١ـ إنّ (الحجاب) بشكل عام لا يعني غطاء الرأس. ٢ ـ إنّ (الحجاب) الوارد ذكره في القرآن الكريم لا يخصّ المرأة. ٣ ـ إنّ (الخمار) لا يعني حجاب الرأس أو حجاب المرأة. ٤ ـ إنّ (جيوبهنّ) لا تعني من قمّة المرأة إلى قاعدتها، إنما تعني فتحات الصدر فقط. ٥ ـ إنّ (الجلابيب) لا علاقة لها بغطاء الرأس قطعاً». ما هو تعليقكم شيخنا الجليل؟

● مع كامل احترامي للكاتبة الموقّرة، فإنّ ما يبدو لي هو أنّ المقال ـ وفق ما نقلتموه لي ـ وقع في بعض الالتباسات، وهناك بعض عناصر القوّة فيه وبعض ما أراه أخطاء فيه، وإمكانيّة التعليق المبسوط فيه كبيرة، لكنّني سأكتفي ببعض الإشارات بما يناسب المقام، وتفصيل البحث في وجود حجاب للرأس في القرآن وعدمه أتركه لمناسبة أخرى، دون أن أبتّ فيه الساعة:

أولاً: إنّ الكاتبة الموقرة جعلت الحجاب من اختراع الفقهاء؛ لأنّه لم يرد في القرآن الكريم، ولكنّها نسيت السنّة، فإذا كانت هي لا تؤمن بالسنّة الشريفة فهذا حقّها الذي يحقّ معه للآخرين مناقشتها فيه، لكنّ هذا لا يعني أنّ الفقهاء اخترعوا الحجاب، بل الصحيح أن نقول بأنّهم أخذوه ممّا اعتقدوا أنه سنّة الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، حتى لو كان اعتقادهم غير مصيب.

ثانياً: يعتقد الفقهاء بأنّ أيّ شخص تسأله عن شعر المرأة، فسيقول: زينة المرأة في شعرها، فلماذا لم تحاول الكاتبة الموقّرة إدخال الشعر في الزينة، وحصرت المعنى اللغوي للزينة بالأساور، مع أنّ الكلمة لغةً تتحمّل بقوّة ما كان زينةً

طبيعية أيضاً؛ إذ الآية لم تقل: ولا يبدين الزينة التي يضعنها إلا لبعولتهنّ، بل قالت: ولا يبدين زينتهنّ، فكلّ ما يصدق عليه الزينة عرفاً ولغةً في حقّ المرأة يحرم إبداؤه بآية الزينة، إلا ما خرج بدليل، بل يكاد يرى الفقهاء أنّ دخول الشعر في الزينة أوضح من دخول الذراعين واليدين، ولا أظنّ أحداً يختلف معنا في أنّ الشعر من أبرز مظاهر زينة النساء، على خلاف شعر الرجل؛ إذ لا يقال عنه بأنه زينة الرجل. وكلمة الزينة في اللغة لا تقف عند حدود ما تضعه المرأة وإن كان ما تضعه من أبرز مصاديق الزينة أيضاً، فقد وصف القرآن الخيل والبغال والحمير بأنها زينة، ووصف المال والبنون بأنّهما زينة، فكلّ ما يكون جمالاً للإنسان فهو زينة.

كان ينبغي للكاتبة أن تأخذ هذا التحليل اللغوي بعين الاعتبار، وتعطينا وجهة نظر نقديّة فيه، لا أن تتخطّاه وتفترضه غير قائم، وكأنّ الفقهاء عندما تحدّثوا حول الموضوع لم ينطلقوا من وجهة نظر لغويّة.

ثالثاً: ما هو الخمار؟ إنّ الكاتبة المحترمة صوّرت لنا أنّ الخمار مطلوبٌ لستر الصدر، مما أوحى للقارئ الكريم أنّ الخمار لا علاقة له بالرأس، مع أنّ كلمة الخمار في اللغة العربية تعني الغطاء الذي يغطّى به الرأس، كما ذكر ابن منظور في كتاب لسان العرب، ولهذا سمّت العرب العمامة خماراً أيضاً؛ لأنها تستر الرأس.

وهذا يعني أنّ القرآن الكريم يفرض الخمار موجوداً، ويريد أن يركّز على ستر الصدر به، وهذا ما يفيد ـ من وجهة نظر الفقهاء ـ مفروغية ستر الرأس بحسب النصّ القرآني؛ إذ لو كان القرآن الكريم يريد فقط وفقط ستر الصدر، لذكر ضرورة ستر الجيوب بالجلباب لا بالخمار. هذا ما يقوله الفقهاء، فيما الكاتبة تجاهلت هذه المقاربة وكأنّها غير موجودة.

رابعاً: إنّ ما ذكرته الكاتبة الموقّرة من تفسير آية الحجاب لنساء النبي، يمكن أن يناقش بأنّ الفهم العرفي واللغوي والعقلائي عندما ينظر إلى خطاب موجّه لطرف في علاقته بطرف آخر فهو بالضرورة يريد المقصد. مثلاً إذا قلنا: لا تتكلّم مع المرأة إلا من وراء حجاب وساتر، فهذا يعني ـ بحسب رسالته المقصديّة ـ أنّ المطلوب هو الحجاب والساتر بين الرجل والمرأة، فلا يكون الخطاب في مثل هذه الحالات أحادي الطرف؛ لأنّ طبيعة الفعل متقوّم غالباً بالاثنين معاً.

أضف إلى ذلك أنّ الآية الكريمة هذه لا علاقة لها بستر الرأس؛ لأنّ الإسلام لم يسمّ ستر الرأس حجاباً، وهذه التسمية جديدة وحادثة بين المسلمين، إذن المطلوب ليس ستر شعر المرأة بهذه الآية الكريمة، ولم يستدلّ بها الفقهاء على موضوع الحجاب بالمعنى المعاصر للكلمة، وإنما هي بصدد الحاجب بين الاثنين، حتى لو كانت المرأة خلف الستار غير مستورة الرأس، فنسبة هذه الآية إلى الرجال والنساء سواء، ولا علاقة لها بستر الشعر، حتى نشكل على الفقهاء في خصوصها.

والدليل أنّ الفقهاء لم يحرّم الكثير منهم الاختلاط في نفسه، وهذا يعني أنهم إما فهموا اختصاص هذه الآية بنساء النبي أو فهموا منها الاستحباب لجميع النساء والرجال، فلم يلزموا بترك الاختلاط سوى بعض قليل منهم.

٣٢٣ـ هل المطلوب تكيّف الفقه مع الواقع أم تكيّف الواقع مع الفقه؟

السؤال: ذكرتم مرّةً العبارة التالي: «الشريعة هي التي يجب أن تتكيّف مع الواقع، وليس الواقع يتكيّف مع الشريعة»، فما هو المقصود من هذا الكلام؟ وما هو الفرق بين الواقعيّة الغربية وبين الواقعية التي يقبلها الإسلام؟

●لعلّ هناك خطأً في النقل، فما قلتُه هو ضرورة التركيز على مفهوم تكيّف الواقع مع الشرع، وليس فقط تكيّف الشرع مع الواقع، وعلى أيّة حال فالواقع والشرع يتوجّب عليهما التكيّف مع بعضهما، وليس وجوب التكيّف عبارة عن خطاب خاصّ بالشرع، ولتوضيح فكرتي القائمة على جدلية التكيّف بين الواقع والشرع (النصّ)، يمكنني القول:

١ ـ من الطبيعي أنّه لابدّ للفقه الإسلامي من التكيّف مع الواقع، ولهذا المفهوم عدّة مستويات تطبيقيّة وصياغات بيانية أذكر منها للتوضيح:

أ ـ ضرورة أن يتعرّف الفقه الإسلامي على طبيعة الظواهر المستجدّة على أرض الواقع؛ لكي يتمكّن من إصدار الأحكام بحقّها، فما لم يتعرّف الفقيه بشكل دقيق على الظاهرة الجديدة التي يريد أن يصدر القانون الشرعي في حقّها فسوف تكون أحكامه إمّا تجريدية غير واقعية أو منافية للواقع وغريبة عنه. وهذا جانب رئيس من فقه مستحدثات المسائل أو ما يسمّى بفقه النوازل، ولا يكفي في فقه النوازل أن نبقى مع الفروض التقديرية، بل لابدّ من البحث عن الوقائع بنفسها لتقديم الجواب عليها.

ب ـ إنّ الأحكام الشرعيّة تصبح فعليّةً وناشطة عندما تتحقّق موضوعاتها الخارجيّة، وهذا معناه أنّ من الضروري لصبّ الحكم على موضوعه من معرفة الموضوع بشكل صحيح حتى نربط هذا الحكم بهذا الموضوع بطريقة لا تفضي بنا إلى وقوع مشاكل، فإذا كانت هناك تحوّلات تحدث في الموضوعات باستمرار فمن الطبيعي أنّنا مطالبون بوعي هذه التحوّلات بشكلها المعمّق، كي لا نضع الحكم الصحيح في نفسه في موضع غير صحيح، فتكون النتيجة خاطئة.

ج ـ على الدراسات الفقهية أن تهتمّ بالقضايا المعاصرة، بدل الاشتغال بقضايا

إمّا صارت غير موجودة أو نادرة الوجود، وهذا جانب من منطق الأولويات المعاصر.

د ـ على الفقه الإسلامي أن يميّز على أرض الواقع بين العنوان الأوّلي والعنوان الثانوي، فلا يكفي الحديث عن الأحكام بعناوينها الأوليّة، بل لابد من رصد العناوين الثانوية المؤثرة اليوم لكي نضع الحكم في موقعه الصحيح. وكذلك على الفقه الإسلامي أن يلاحظ الأحكام في ارتداداتها الفردية والاجتماعية معاً لا الفردية فقط.

وخلاصة القول: إنّ الواقع سيال دوماً، وهو دفّاقة بالصور الجديدة والحالات الطارئة، ومعنى واقعيّة الفقه هو أنّه ينطلق من فهم الواقع فهماً عميقاً، ثم يذهب إلى النصّ ليعرف حكم الواقع من خلاله، لا أن يسقط التاريخ على الواقع فيخلط بين المفاهيم والصور والأحداث، دون وعي تفصيلي بطبيعة المتغيّرات الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها، حتى يكاد الفقيه وكأنه يفتي أحياناً لأبناء القرون الأولى، فالنصّ يريد أن يعرّفني على حكم الواقع، فلا يمكن للواقع المعاصر أن يغيب عن بالي وأنا في إطار الاجتهاد الفقهي اليوم ولأبناء هذا العصر.

٢ ـ لكنّنا اليوم نسمع كثيراً عن ضرورة تكيّف الفقه مع الواقع، ولا نكاد نسمع شيئاً عن ضرورة تكيّف الواقع مع الشريعة، القضيّة من وجهة نظري أنّنا مسكونون بمفهوم العصمة، فبعضنا يرى هذا الفقه معصوماً كأنه لا خطأ فيه، وكأنّ هؤلاء العلماء والفقهاء لا يخطؤون، مع أنّهم بشر يعتريهم ما يعتري البشر من نقص وزلل، فيما نجد بعضنا الآخر يرى عصمة الواقع، فكأنّ كلّ ما صار أمراً واقعاً مهيمناً فهو معصوم، وعليَّ أن أرضيه، وإلا تعرّضت للسخرية من

التيارات الفكرية الأخرى!!

ومعنى ذلك أنّ من المطلوب منّي ممارسة عملية تلميع يومي للشريعة، كي يرضى عنها فلان أو فلان، أو تعجب الغرب أو الشرق!! إنّني أجد في أوساطنا الكثيرين ممّن بات يقدّس الواقع، فكل شيء هو واقع فهو مقدّس، لا يجوز التفكير بالمساس به أو نقده، بل علينا إنتاج فقه يرضيه، وإنتاج مفاهيم إنسانية ودينية تتوالم معه. إنّني أرفض هذا اللون من التفكير رفضاً تامّاً، وأرى أنّه ينبعث من عقلية المنطق التبريري التكريسي، وليس من عقل تغييري نقدي جريء.

قد تكون بعض الأحكام الفقهية اليوم غير متوالمة مع الناس، ليس لأنّ هذه الأحكام غير صحيحة بالضرورة، بل لأنّ الناس انحرفت حدّاً تغيّر فيه مزاجها وثقافتها وعقلها وحتى ذوقها السليم، بفعل التأثيرات الإعلامية العملاقة للقوى الكبرى في عالم اليوم، وعلينا أن لا نعيش عقدة إرضاء الآخر الذي بنى طريقة تفكيره على أساسيات هي في نفسها خاطئة من وجهة نظرنا، فمن يستقذر في ذوقه طعم العسل لا يمكنني أن أقنعه بأكله، بل عليّ الاشتغال على البنيات التحتية التي كوّنت ذوقه هذا.

رغم إيماني العميق بضرورة واقعيّة الفقه، وانتقادي الشديد لواقع الفقه الإسلامي اليوم في غير موقع ومجال، لكنّني لا أجد من المنطقي أبداً أن نطالب الفقه دوماً بإرضاء الآخرين، ممّن يملكون نفوذ الواقع وسلطانه في عالم الثقافة والفنّ والجمال والوعي والفكر. وإذا عجزتُ عن إقناع الآخر بجماليّة فكرتي؛ لأنّ نظامه الذهني مباينٌ لنظامي الذهني، فإنّ العجز عن إقناع الآخر بفكرةٍ ما ليس دليل صحّة هذه الفكرة، ولا هو دليل بطلانها أبداً. إنّني أدعو إلى معالجات متوازنة لهذه الأمور لا تريد أن ترضي مشهور الفقهاء ولو على حساب الواقع

والأولويات والمقاصد الدينية العليا، كما لا تريد أن ترضي الواقع على حساب الشرع والقيم الدينية.

٣٢٤. قانون التزاحم الفقهي وشرعنة المبدأ المنفعي (الغاية تبرّر الوسيلة)!

السؤال: هناك في الإسلام الكثير من الأحكام التي تجوّز ارتكاب المحرّمات إذا تزاحمت مع مصلحة أكبر، كوجوب أكل الميتة مثلاً إذا كانت تتوقّف عليها حياة الشخص، هذا في مجال الفرد. وأيضا في مجال المجتمع، قرأت رأياً للشيخ التبريزي بضرورة أن يتصدّى المسلمون لقطع أيدي الظلمة عن المؤمنين وبلادهم مع التمكّن منه، حيث إنه لو أمكن ذلك بالمقدّمات غير المحرّمة في نفسها فهو، وأما إذا توقّف ذلك على ارتكاب محرّم في نفسه فلابد من ملاحظة الأهمية بين المتزاحمين.. سؤالي هو أنه للوهلة الأولى فإنّ هذا المنهج في تبرير ارتكاب المحرّمات في سبيل غاية ومصلحة أهم شبيه بالمنهج الغربي البراغماتي القائل بأنّ الغاية تبرّر الوسيلة!! لكن ربما الاختلاف في من يحدّد الغاية؟ ففي المبدأ الغربي يحدّد الغاية المصلحة الشخصية النفعيّة المادية، في حين أنّ الغاية وفق الرؤية الإسلامية ليست شخصيّة، بل هي عامة يُراعى فيها مصلحة الإنسانية ككل وليس الفرد... ما هو رأيكم شيخنا؟

● إذا أخذنا مبدأ (الغاية تبرّر الوسيلة) على إطلاقه، فإنّه يلتقي مع التشريعات الإسلامية في جهة ويختلف عنها في جهات، فهذا المبدأ يجعل قيمة الوسائل تابعة لقيمة الغايات، فإذا كانت الغايات سليمة لم تكن هناك مشكلة في الوسيلة التي نستخدمها، وهذا الكلام مرفوض على إطلاقه في الشريعة الإسلاميّة، وذلك:

أولاً: إنّ الوسائل في الشريعة الإسلاميّة أفعال لها حكمها الخاصّ، فمجرّد

وقوع فعل معين وسيلة في طريق تحقيق غاية معينة لا يبرّر هذا الفعل حتى لو كانت الغاية سليمة، فإصلاح ذات البين لا يصحّح سرقة مال شخص ولو كانت هذه السرقة وسيلة لهذا الهدف النبيل، والكذب لا يجوز ولو كان وسيلة لإدخال السرور إلى قلوب الناس وهي غاية نبيلة.

والعلاقة بين الغايات والوسائل في الفقه الإسلامي تكون من خلال أمرين:

أ ـ انحصار بلوغ هذه الغاية بهذه الوسيلة، بحيث لا نملك طريقاً للوصول إلى هذه الغاية النبيلة إلا من خلال هذه الوسيلة غير النبيلة، فلو أمكن الوصول إلى الغايات النبيلة من خلال طرق أخرى نبيلة في نفسها، لم يُسمح باستخدام الطريق غير النبيل إطلاقاً، فلو أمكن إصلاح ذات البين عبر الصدق في القول، لم يجز الكذب لإصلاح ذات البين.

ب ـ قياس درجات الأهميّة بين الهدف والغاية من جهة وبين الوسيلة من جهة أخرى، فلو كانت أهميّة الغايات بحيث تكون أقوى من حجم الضرر أو المفسدة التي في الوسائل، فهنا يجوز استخدام الوسيلة لتحقيق الهدف. أمّا لو فرضنا أنّ الوسيلة كانت ذات مفسدة أو قبح أكبر من الغاية التي نستخدم الوسيلة لأجلها فإنّ الغاية في هذه الحال تسقط، فلا يمكن للتوفيق بين زوجين أن نقوم بهدم مسجد أو مستشفى يحتاجهما الناس مثلاً.

ثانياً: إنّ تحديد عنصر الأهميّة والذي هو العنصر الأكثر خطورةً في تطبيق قاعدة التزاحم التي تقضي بتقديم الأهم على المهم، ليس مسألة ذوقيّة في الشريعة الإسلاميّة، ولا هي مسألة شخصيّة أيضاً، بل حيث إنّ الموقف الشرعي والأخلاقي من الغاية والوسيلة يرجع إلى المشرّع سبحانه وتعالى، فإنّ تحديد درجة أهميّة كلّ من الغاية والوسيلة لابد فيه من الرجوع إلى ما يكشف لنا عن

موقف المشرّع تعالى فيه، وعملية الكشف عن موقفه لتحديد درجة الأهميّة ليس أمراً سهلاً، ومكامن خطأ الكثيرين في تطبيق قانون المصلحة اليوم وقبل اليوم هي في هذه النقطة بالذات.

لقد بذل الفقهاء المسلمون جهداً في تحديد مستويات التشريعات من حيث الأهميّة وغيرها، وكان أكثر من ركّز على هذا الموضوع هم أنصار الفقه المقاصدي المؤيّدين لنظريات الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) في الاجتهاد الشرعي، لكن في كثير من الأحيان نحن نواجه استحسانات واستنسابات شخصية في هذا الأمر، لا تقوم على أدلّة مقنعة، كما أنّ تحديد عنصر الأهميّة هذا يختلف تبعاً لمناهج الاجتهاد وقراءات المفكّرين والمجتهدين، وهذا ما يؤكّد أنّه أمر ليس بالبسيط أو بالعابر.

سأعطي مثالاً بسيطاً، هل الأمّة هي الأهمّ أم الدولة؟ للوهلة الأولى قد يبدو هذا السؤال بسيطاً، لكننا نجد اختلافات عميقة فيه اليوم، فبعضهم يعطي القداسة للنظام الإسلامي، وبعضهم لا يعطيه القداسة بل يعطيها للأمّة، فالأمّة هي الغاية لا الدولة، والدولة ليست سوى وسائل لخدمة الأمّة. وهناك عشرات الأمثلة الصغيرة والكبيرة لهذا الموضوع الذي يؤكّد لنا أنّنا بحاجة إلى مناهج عميقة لدراسة معايير الأهميّة بين التشريعات وتمييز الوسائل عن الغايات تمهيداً لتطبيق قوانين التزاحم.

وهذا ما يفرض اليوم فتح باب في أصول الفقه الإسلامي أو علم القواعد الفقهية يدور حول فقه التمييز بين الغايات والوسائل.

وعليه، فإنّ قانون التزاحم في التشريع الإسلامي يختلف أيضاً عن قانون الغاية تبرّر الوسيلة، من حيث إنّه في قانون الغاية تبرّر الوسيلة يكون العقل

الإنساني هو الحَكَم في تحديد الغايات والوسائل وتمييزها عن بعضها، ثم في تحديد درجات الأهمّيّة فيما بينها، بينما الأمر في التشريع الإسلامي يُرجع فيه إلى الشرع نفسه، لكي نستكشف من مجموع نصوصه: أيٌّ من التشريعات هو الأهم وأيّ منها ليس بالأهم، بل إنّ افتراض تشريع ما غايةً وآخر وسيلةً هو بنفسه ليس سهلاً. وطبعاً لا أقول بأنّه ممتنع.

ثالثاً: إنّ هناك نقطة مهمّة هنا، وهي أنّ كثرة استخدام قانون التزاحم في الحالات المختلفة يحتاج إلى دراسة نوع الأداء الذي سنخرج به عموماً بعد ذلك، وأقصد من هذا الأمر أنّني عندما أُكثر أو أُفرط من استخدام قانون التزاحم، فإنّ عليّ أيضاً أن أحسب المجموع، لكي يكون له دور في حساب معايير الأهمّيّة، فإذا عمّت في المجتمع ظواهر قانون التزاحم بشكل مفرط، وبتنا نهدم في كلّ يوم مسجداً لأجل طريق، ونسلب حقّ شخص لأجل أمر أهم، ونظلم شخصاً لأنّ المصلحة تقتضي مراعاه العلاقة مع شخص آخر، ونهدر حرمةً لجماعة هنا لأنّها ضعيفة انطلاقاً من المصلحة الأهم في فتح علاقة مع جماعة هناك لأنّها قويّة.. إنّ تمدّد هذه الثقافة يخشى منه أن يبلغ بنا مرحلة نهدر فيها القيم نفسها ونحن لم ننتبه، فعلينا أن ندرس أيضاً ـ بنظرة مجموعية، لا فردية ـ كلّ عمليات إجراء قانون التزاحم، لنرى هل بلغت حدّاً مفرطاً في ثقافتنا الدينية بحيث غيّبت القيم لصالح المصالح أم لا؟ هذا موضوع بالغ الأهمّيّة.

وعندما ندرس سيرة الإمام علي عليه السلام فنحن نواجه مثل هذا الأمر، فقد كان بإمكانه أن يبقي معاوية على ولاية الشام، وكذلك يجعل طلحة والزبير على ولايتي الكوفة والبصرة، ثم بعد فترة يعزلهما، وكان بإمكانه أن لا يستعجل بعزل الولاة والقضاة في حركةٍ راديكالية قاسية، فلا يثوّر عليه الناس، لكنّه لم

يفعل. ولعلّ أحد الأسباب لذلك ـ وهو موضوع طويل ـ هو أنّ نظام المصلحة الأهم عندما يفرط الحكّام والولاة والكبار في استخدامه، فإنّه يمكن أن يؤدّي إلى هدر حقوق الصغار، وتلاشي مصالح الطبقات الوسطى، وهذا معناه أنّه لا بدّ من صدمة تعيد للذاكرة الجماعية عنوان القيم العليا وقضايا التضحية في سبيلها، ولعلّ هذا ما أراده عليّ عليه السلام لإعادة تصحيح المسارات والثقافات.

ما أريد التركيز عليه هو أنّ نظام التزاحم في التشريع الإسلامي، كما يلاحَظ بنحو الفقه الفردي التجزيئي، كذلك يلاحَظ بنحو الفقه الجمعي الموضوعي، وفي الملاحظة الثانية نستعيد استحضار قضايا القيم العليا. وإعادةُ استحضارها بهذه الطريقة سوف يبعدنا عن الأنموذج الغربي في قانون الغاية تبرّر الوسيلة.

أكتفي بهذا المقدار من التمييز؛ لأنّ الموضوع طويل. وهذا كلّه، إضافة إلى ما تمّت الإشارة إليه في السؤال من المصلحة الشخصية والنوعية بدرجة معينة.

٣٢٥ـ الموقف من الأعياد النبويّة، ومن الأعياد الغربيّة

✍ السؤال: تنتشر في مجتمعاتنا بعض المناسبات المأخوذة من الغرب، وعلى سبيل المثال (عيد الأم)، فما هو موقفكم من إحياء هذه المناسبات؟ وهل هناك من محذور فيه كالتشبّه بالكفار؟ فنحن نحيي مناسباتهم ونهمل مناسباتنا. أرجو منكم التوجيه ولكم الشكر الجزيل.

● شيخنا العزيز، أودّ معرفة رأيك بالتعليق أدناه وهو تعليق لي. وأنا لك من الشاكرين. لقد قلتُ: «ليس هناك في الإسلام عيد اسمه عيد المولد النبوي، فالأعياد في الإسلام معروفة، وهي ٤ أو ٣ أعياد على الاختلاف بين المسلمين،

وهي ذات معنى عبادي أكثر منه احتفالي. ثم إنّ النبي محمّداً صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم بُعث نبياً بعد أربعين عاماً من ولادته، وأنا كمسلم يعنيني من النبي الوظيفة التي بُعث من أجلها، وليس شخصه البيولوجي. وعليه فالمناسبة التي يجب أن تُعطى حقّها في الاحتفال بين المسلمين هي المبعث النبوي الشريف في السابع والعشرين من رجب. وعلى مرّ التاريخ كانت السلطة تركّز على الشكل لاكتساب الشرعية، وعلى مرّ التاريخ أيضاً كان هذا التركيز لتغطية ابتعاد السلطة عن المضمون الإسلامي الحقيقي في الفكر والسلوك والمواقف والعلاقة بالمجتمع والثروة و..». ما هو تعليقكم شيخنا الكريم؟

أولاً: كون يوم ما عيداً، يمكن أن يكون نتيجة اعتبار شرعي خاص، ويمكن أن يكون نتيجة اعتبار عرفي عام أو خاص، أمّا العيد الناتج عن الاعتبار الشرعي الثابت، فهو عبارة عن عيد الفطر وعيد الأضحى بإجماع الأمّة الإسلاميّة، كما وردت العديد من الأحاديث عن أهل البيت النبوي عليهم السلام باعتبار يوم الغدير ويوم الجمعة عيداً، فتكون الأعياد عند المذهب الشيعي أربعة. وأمّا غير ذلك من الأيام فلم ينصّ جمهور الفقهاء السابقين، ولا جاء في النصوص القرآنية والحديثية أنّه عيدٌ بعنوانه، فاعتبار العيد هو اعتبار شرعي ولم يرد شيء في غير هذه الأيام الأربعة، سواء فهمنا العيد أمراً له أحكام أم له بُعد احتفالي لا فرق. إلا ما وقع بينهم من كلام في بعض الموارد القليلة جداً مثل يوم النوروز (النيروز) الذي هو عيد بداية السنة الفارسية، لكن لم يرد بشكل ثابت عن النبي أو أحد من أهل بيته أو صحابته أنّهم أعلنوا يوماً ما عيداً غير هذه الأيّام.

ثانياً: ما تقدّم لا يمنع من أن نعتبر نحن يوماً من الأيام عيداً، إمّا لسببٍ ديني كمولد النبي الأكرم أو مولد الإمام علي أو بعثة النبي الأعظم أو مولد الإمام

المهدي أو يوم الإسراء والمعراج أو غير ذلك، أو لسبب غير ديني كإعلان بعض الدول أياماً معيّنةً بمثابة أعياد وطنية أو ذات بعد ثوري وشعبي وتاريخي، فإنّ هذا الاعتبار إذا لم يصادم الشرع لا مانع منه، بل قد يكون راجحاً في حدّ نفسه لو كان فيه تشجيعٌ على فعل الخير وتقويةٌ لأواصر التعاون والموادّة والإيمان وحبّ الوطن وغير ذلك ممّا حثت عليه النصوص الشرعيّة.

لكنّ المهم هو أن لا نعتبر هذا العيد عيداً شرعيّاً، بمعنى أن لا ننسبه إلى الشريعة ما دمنا لا نملك دليلاً على وجود اعتبار تشريعي ديني لهذا اليوم بأنّه عيد. ومجرّد اشتراك يومٍ من الأيام مع بعض الأعياد في بعض الأعمال كالغسل مثلاً أو الزيارة أو نحو ذلك، لا يدلّ على اعتبار العيدية شرعاً له.

ثالثاً: بناءً على ما تقدّم، فإنّ كون هذا العيد قد جاءنا من الغرب أو من المسيحية أو غير ذلك لا أجد فيه محذوراً في حدّ نفسه، فلنفرض أنّ الغرب توصّل إلى اعتبار يومٍ من الأيام هو يوم الطفل العالمي، فما الضير في مشاركته في ذلك؟ ولماذا نصرّ دائماً على اعتبار المقاطعة مع كلّ ما يأتي من الغرب؟ بالنسبة لي كلّ اعتبار ليومٍ من الأيام على أنّه عيد أو مناسبة، هو أمرٌ مشروع، بل قد يكون محبوباً ما دام يدعو لقيم الخير والعدالة والمحبّة والإنسانيّة والرقي والأخلاق والتربية والبناء الروحي والديني والوطني عند البشر، سواء أتى من الغرب أم الشرق، شرط أن لا ننسبه إلى الدين بلا دليل، وشرط أن لا يحوي منكرات أخلاقيّة وشرعية.

نعم، ينبغي للمسلمين عدم هدر خصوصيّتهم مهما أمكن، وعدم السماح لأيّ ثقافة أخرى غير متناسبة مع دينهم وأخلاقهم أن تغزوهم تحت مسمّيات العيد الفلاني أو غيره.

رابعاً: إنّ ابتكار أعياد جديدة لأيّ سبب من الأسباب شيء وإهمال أعيادنا الدينية شيء آخر، فإذا كانت الناس تهتمّ بعيد الأم أو الطفل أو غير ذلك على حساب الاهتمام بالأعياد الدينية، فإنّ هذا لا يعني أنّ عيد الأم عيد غير شرعي أو ينبغي محاربته، بقدر ما يعني أنّ علينا أن نسعى للترويج للأعياد الإسلاميّة ليكون لها حضورها المتميّز في الأمّة، ولا تنسى الأمّة خصوصيّتها منجرفةً خلف الأعياد البشرية الآتية من الغرب أو الشرق، وهذا معناه أنّه من الضروري لنا أن نميّز بين الأمور بشكل دقيق.

خامساً: لا يصدق على الأعياد الآتية من الغرب أنّها تشبّهٌ بالكفار، فإنّ المراد بالتشبّه المحرّم بالكفار ـ على ما هو الصحيح المبحوث في محلّه ـ شكلٌ من أشكال التبعيّة لهم والذوبان الثقافي فيهم، لا مطلق مشاركتهم في بعض العادات والتقاليد والثقافات فإنّ الأمم تتشارك فيما بينها، والغرب قد يطلق بعض الأمور بوصفه إنساناً لا بوصفه كافراً، فأيّ مانع من التواصل معه فيما أطلقه انطلاقاً من عناصر الإنسانية المشتركة؟

سادساً: إنّ الفصل بين البعد الوجودي الأنطولوجي في شخصية النبي أو الإمام، وبين البعد الوظيفي والدعوي يبدو صعباً في بعض المساحات، فمن غير الصحيح أن أتحدّث بالمطلق عن عدم أهميّة البعد الوجودي في شخصية النبي الأكرم مثلاً؛ وإلا فبماذا نفسّر نصوص الإسراء والمعراج، التي هي عبارة عن تجربة نبويّة شخصيّة؟ وبماذا نفسّر الآيات التي تتحدّث عن شخص النبي من حيث اليتم وغيره؟ هذا يعني أنّ جزءاً من شخصية النبي وذاته يتصل بي كمسلم.

وكما أنّ البعثة شأنٌ يتصل بي كذلك ولادته التي كانت مقدّمة للبعثة شأنٌ

يتصل بدرجة أو بأخرى بي، فالموضوع ليس هنا، وإنما هو في فائدة هذه المناسبات التي ابتكرها المسلمون أو ابتكرتها السلطات لا فرق، فإذا كانت تعطي ثمارها التربوية والاجتماعية فلماذا أقف ضدّها؟ وإذا كانت مضرّةً وغير مفيدة أو عائقاً عن التقدّم، فإنّ عليَّ بيان ذلك، بلا فرق بين أن تكون هذه المناسبات مرتبطة بجانب البعثة النبوية أم ببعد الولادة النبويّة مثلاً، فلا أظنّ أنّ هذا المدخل هو المدخل الصحيح لمعالجة الموضوع، بل أعتقد أنّ المدخل الصحيح لدراسة هذا الموضوع هو ـ من جهة أولى ـ البحث عن وجود اعتبار شرعي لهذا العيد أو ذاك، ثم ـ من جهة الثانية ـ البحث عن فوائد هذه الاحتفاليّات وعدمها بعد عدم ثبوت دليل شرعي على اعتبارها الخاصّ، من دون فرق بين كون هذه الأعياد قد وضعت في سياق أمر وجودي أو عملي وظيفي.

٣٢٦ـ ما هو مفهوم التولي والتبرّي؟ وكيف نفهم ممارساته اليوم؟

السؤال: تكثر دعوات إظهار البراءة من رموز المخالفين للتشيّع، بحجّة أنّ الولاء والبراء من واجبات المؤمن (فروع الدين)، وذلك في ظلّ المناخ الطائفي الذي يؤجّج من كلّ الأطراف، وإن كان أحد الأطراف أكثر حدّةً وتطرّفاً في هذا التأجيج. ما مدى صحّة أنّ الولاء والبراء جزء من أساسيّات الدين؟ وهل لهذا المعنى وجود في تاريخ التشيّع؟ ومن أسّس له؟ ومنذ متى؟

● توجد هنا مجموعة من الأمور ينبغي عدم خلطها ببعضها، وقد خلطها كثيرون وأخطأوا في تقديري في فهم هذا الموضوع، ومع الأسف لم يحظ هذا الموضوع بدراسات معمّقة في الفقه الإسلامي إلا نادراً، وإنّما تمّ تناوله في

التفسير أو الأخلاق، والبحث فيه يطول، لكن باختصار يمكن أن نقول بأنّ تمييز ذلك بعدّة نقاط، هي:

أولاً: معنى البراءة، وهي تعني في اللغة الانقطاع وخلوص الشيء من الشيء ومفارقته والتباعد عنه من الأوّل أو بعد الاتصاف به. ومنه البراءة من المرض، أي المعافاة والسلامة وابتعاد المرض عنه وتخلّصه منه. ومنه البراءة من العيب والنقص، بمعنى السلامة منهما. وكذلك عندما يقولون: البراءة من الدَّين والضمان، فهو يعني أنّ الذمّة والعهدة خالية منهما. ومن هذا المعنى الاستبراء من البول والمني والحمل وغير ذلك مما تعرّض له الفقهاء، فإنّه بمعنى الخلوّ منها والخلاص والمفارقة. ومن هنا يأتي معنى طلاق المبارأة، أي يفارق كلّ طرف الآخر، ولهذا اشترطوا فيه المفارقة من الطرفين وترك كلّ واحد منهما الآخر وكراهته له، ويقال: تبرّأ الرجل من الرجل، أي تباعد منه وانقطعت الصلة بينهما، ولم يعترف له بحقّ عليه (انظر: المفردات: ١٢١، وتهذيب اللغة ١٥: ٢٦٩، ٢٧١؛ ومعجم مقاييس اللغة ١: ٢٣٦، ٢٤٦؛ والعين ٨: ٢٨٩؛ والنهاية في غريب الحديث ١: ١١١؛ والمحيط في اللغة ١٠: ٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ والصحاح ١: ٣٦؛ ومجمع البحرين ١: ١٣١ و..).

ثانياً: لم يتعرّض الفقهاء في بحوثهم غالباً للبراءة من المشركين والكفّار والظالمين، لكنّ هذا الأمر واضح من بعضهم في بعض الكلمات، وهناك بحث في الفقه الإسلامي حول أنّه لو أراد الإنسان أن يصبح مسلماً فيجب عليه إبداء الشهادتين، فإذا صدرت منه الشهادتان فهو مسلم، لكن هل يجب عليه أن يتبرّى من سائر الديانات حتى نعتبره مسلماً؟ المعروف بينهم عدم لزوم ذلك (انظر: شرائع الإسلام ٤: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ وقواعد الأحكام ٣: ٢٩٨، ٥٧٥ و..)، فلو

تولّى الله ورسوله، ولم يتبرأ من سائر الديانات فهو مسلم حتى لو عُدّ عاصياً.

ثالثاً: انطلاقاً من النقطة السابقة، وبصرف النظر عن اعتباره مسلماً أم لا، هل يجب أن يتبرأ الإنسان من الكفر والكفّار ومن الظلم وظالمي آل محمّد أم لا؟

وهنا توجد أربعة مفاهيم يجب علينا أن نميّز بينها:

١ ـ التولّي للمسلمين أو لموالي محمّد وآل محمّد، وهذا واجب، وهو أن يكون المسلم محباً لهم وينصرهم وينتمي إليهم ويدخل في جماعتهم.

٢ ـ تولّي غير المسلم أو الناصب العداء لأهل البيت وظالمهم، وهذا أيضاً من الواضح أنّه حرام عند الفقهاء.

٣ ـ التبرّي من المسلم وموالي أهل البيت، وهذا حرام أيضاً عندهم.

٤ ـ التبرّي من غير المسلم ومن ناصبي العداء لأهل البيت وظالميهم، وهذا هو محلّ البحث، إذاً فيجب التمييز بين تولّي غير المسلم وبين التبرّي منه، خلافاً لما فعله بعضهم حيث استدلّ على وجوب التبرّي (بالمفهوم الخاص) بنصوص تحريم التولي، فالتولّي له مشكل عندهم، ولهذا وردت النصوص القرآنية والحديثية بأنّ المؤمن لا يوادّ ولا يتولّى غير المؤمن، لكنّ الكلام ليس في التولّي، فلو تركنا التولّي، هل يجب التبرّي ـ بمعنى غير ترك التولّي ـ أم أنّ التبرّي منهم هو نفس أن لا تتولاهم وتكون منهم وتنتمي إليهم وتؤيدهم وتساعدهم وتقوّيهم وتنتصر لهم؟

هذا موضوع مهم جدّاً: ما هي النسبة بين التولّي والتبري؟ هل هي نسبة الأمرين: العدمي والوجودي، بمعنى أنّ التبرّي هو مجرّد عدم التولّي، أم النسبة هي الأمرين الوجوديين، بمعنى أنّ ترك التولّي لا يساوق تحقّق التبرّي، بل لابدّ من شيء وجودي إضافي آخر يلزم تحقيقه كي يحصل التبرّي؟

ظاهر بعض الآيات والروايات أنّ المطلوب هو قطع الصلة، وهذا هو المعنى اللغوي للبراءة، فأن تتبرأ من ظالمي آل محمّد عليهم السلام مثلاً معناه أن تقطع صلتك بهم، ولا توادّهم ولا تحبّهم ولا تنصرهم، ولا تؤيّدهم ولا تدعمهم بمختلف أشكال الدعم.. إلا أنّ بعض النصوص الأخرى يفهم منها أنّ المطلوب أكثر من ذلك وهو البغض والكراهية، وأنّ هذا هو معنى البغض في الله الذي ورد في النصوص الكثيرة عند المسلمين، فأن تبغضهم من حيث فعلهم ما فعلوا أمرٌ مطلوب زيادةً على قطع الصلة والارتباط بهم، ومن هنا قال كثيرون بضرورة معاداة أعداء آل محمّد وليس فقط عدم موالاتهم.

رابعاً: هذا كلّه في البراءة والموالاة، لكنّ البراءة شيء وإظهار البراءة وإعلانها شيء آخر، فأنت تتبرّى من زيد وتقطع صلتك به وتتخلّص منه وتتباعد عنه، فيصدق البراءة، أو تفعل ذلك مع بغض له من حيث فعله المنكر فيحصل ذلك أي البراءة، لكن ليس من الضروري لصدق البراءة أن تعلن ذلك أمام الناس لزوماً، أو تعبّر عنه بقولٍ أو لسان خاصّ؛ لأنّ التولّي والتبرّي هما في الأصل من أفعال القلوب إذا فسّرناهما بالحبّ والبغض، ولهذا لا يقول أحد بضرورة أن نعلن بغضنا ـ بناءً على تفسير البراءة بالبغض ـ كلّ يوم لنمرود وفرعون وهامان وقارون وغيرهم من القائمة الطويلة كلّ واحدٍ بالتفصيل وباسمه، فالأمّة لا تعيش البراءة من هؤلاء بمعنى الإبراز، بل تعيشها بمعنى البغض المستكنّ الكامن في النفس على ما فعلوا، أو فقل البغض الإجمالي مقابل البغض التفصيلي، أو البغض العنواني مقابل البغض الشخصي.

ولم يقل أحدٌ من الفقهاء بحرمة عدم إبراز البغض هذا عليهم، كيف، وأعداء رسول الله من قريش وأمثالهم نحن ننساهم في كثير من الأحيان ولا نلتفت

لإعلان البراءة منهم وإبرازها، وهم مصداق بارز ـ كأبي لهب وأبي جهل وأمثالهم ـ لناصبي العداء لشخص الرسول صلوات الله عليه وعلى آله وسلّم، ولا يقول فقيهٌ بحرمة فعلنا هذا وعدم إبرازنا. نعم لو لم تتحقّق البراءة إلا بإعلانها أو بظهور آثارها لزمت، لكن لا من باب وجوب الإعلان والإبراز، بل من باب البراءة نفسها.

خامساً: لو قلنا بأنّ البراءة قد أخذ في تعريفها الإعلان والإبراز، أو قلنا بوجوب إعلانها وإبرازها ولو لم يؤخذ ذلك في تعريفها، إلا أنّ الإبراز يمكن أن يتمّ بكلّ الطرق، فلا حصر له بطريقة واحدة، فأن أبرز معاداتي لظالمي آل محمّد أو للمشركين لا ينحصر بهذه الطريقة أو تلك، بل يمكن لشخص أن يبرز معاداته عبر أسلوب فضحهم، وآخر عبر لعنهم، وثالث عبر التحريض عليهم، ورابع عبر إماتة مذهبهم ومحاربة أصول تفكيرهم وهكذا، فكلّ هذا إذا انطلق من داعي التبرّي منهم وبغضهم صدق عليه عنوان البراءة منهم حينئذٍ.

نعم، إذا دلّ الدليل على استحباب أو وجوب استخدام أسلوب خاصّ في إبراز البراءة منهم كاللعن أو التجريح أو الإهانة أو الهجو أو نحو ذلك، كان الكلام في الدليل، فإذا صحّ أخذ به واعتبرناه أسلوباً عيّنته الشريعة لنا في كيفية إبداء براءتنا من الكافرين أو الظالمين، وإلا فإنّ أسلوبنا في البراءة أمرٌ نسبي يختلف من شخص لآخر، ولا يحقّ لشخص أن يلزم الآخرين بأسلوب خاصّ، وإنّما المطلوب فيه هو إبراز القطيعة معهم ومحاربتهم ومواجهتهم والبغض لهم. لكنّ كلامنا الآن في ربط الموضوع بأصل التبرّي والتولّي، فليلاحظ جيداً حتى لا تختلط الأمور علينا كما هي العادة مع الأسف.

هذا، وفي موقف الإمام الخميني من إعلان البراءة من المشركين كلامٌ طويل،

من حيث كون ذلك فتوى أم حكماً ولائيّاً، وإن كان الأرجح بنظري أنّه عنده حكم ولائي له أصول تشريعيّة.

سادساً: عندما يرتكب شخص ظلماً ما أو معصيةً أو أيّ شيء من هذا القبيل، وفي الوقت نفسه يقوم بأفعال حسنة، كظالمٍ طاغية فعل المنكرات لكنّه فعل الكثير من الخيرات والحسنات، ففي هذه الحال هو من جهة كونه فاعل خيرٍ محبوب لنا في الله، ومن جهة كونه فاعل شرّ مبغوض لنا في الله، بناء على تفسير البراءة بالبغض، فهنا هل نحبّه في الله أم نبغضه في الله؟ وهل عناصر الشرّ التي فيه تلغي إمكانية حبّه في الله وذكر حسناته وتعريف الناس بخيراته، أم إنّها لا تلغي ذلك؟

ذهب بعض الفقهاء المسلمين إلى أنّها لا تلغي، فيما يذهب آخرون إلى الإلغاء، وأنّه لو لم تلغ لكان معنى ذلك أن نحبّه ونبغضه معاً!! وهذا أمر متناقض.

ويقود هذا البحث إلى سؤال بالغ الأهميّة وهو: عندما يرتكب شخص ظلماً، فهل المطلوب منّا أن نبغضه، أي نحقّق بغض الفاعل مستقلاً، أم المطلوب مستقلاً بغض الفعل، ويكون بغض الفاعل بانتسابه إلى بغض الفعل؟ ما هي قيمة هذا السؤال؟

إنّ قيمة هذا السؤال هي أنّ الحب والبغض إنّما يكون بملاحظة الفعل، فمن حيث كونه مسلماً أنا أحبّه، ومن حيث كونه عاصياً أنا أكرهه، وفي الحقيقة أنا أحبّ الإسلام وأكره المعصية، فلا يوجد مانع من اجتماعهما حينئذٍ؛ لأنّ المحبوب والمبغوض أولاً وبالذات عنوانان مستقلان، أمّا إذا قلنا بأن الإسلام سببُ الحب لا موضوعَه، والمعصية كذلك، صار معنى ذلك أنّ المحبوب والمبغوض هو شخص الفاعل، وسبب حبّه وبغضه هو إسلامه ومعصيته، ومن

غير المتعقّل أن نحبّه ونبغضه معاً. وهذا يعني أنّه عندما أطالب ببغض المشركين فأنا في الحقيقة أطالب ببغض عنصر الشرك الذي فيهم، فأبغض شركهم، وأبغضهم من ناحية شركهم، لا أنّني أبغضهم مطلقاً، أو أكرههم مطلقاً؛ لأنّهم أشركوا، وبهذا يمكنني أن أحبّ الكافر لإنسانيّته وفعله الخير، وأكرهه لشركه وظلمه مثلاً، فعندما تأمر النصوص ببغض المشركين أو الظالمين فهي تأمر ببغض هذا الجانب من شخصيّتهم، لا أنّها تأمر بسلب كلّ أنواع التواصل والمودّة والمحبّة والتقدير بينك وبينهم حتى في الأمور التي تكون عند الشريعة خيراً وتصدر منهم بالفعل، بحيث لا يجوز لي أن أحبّهم في فعلهم هذا.

ولهذا جاء في عهد الإمام علي لمالك الأشتر النصّ التالي: «..وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبّة لهم واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق»، فالمطلوب هو الرحمة بالرعية والمحبّة لهم، فإنهم إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق، فنظير الخلق الذي هو ليس بأخ لك في الدين يمكن أن يكون محبوباً من قبل الوالي.

الذي يبدو لي صحيحاً هو أنّ الحبّ لا يكون مطلقاً والبغض كذلك، وبهذا يمكن اجتماعهما معاً بلحاظين ومناسبتين، بلا أيّ مانع أو محذور، فيمكن ـ إلا إذا دلّ دليل خاصّ على حالة خاصّة ـ أن أبغض ظالماً، وفي الوقت نفسه أبيّن محاسنه، تماماً كما فعل القرآن الكريم حينما بيّن محاسن بعض النصارى في ائتمانه على قنطار أو دينار. وتماماً كما ورد في النصوص التي تبيّن بعض محاسن هذا الكافر أو ذاك من الخُلق السليم والكرم أو غير ذلك رغم شركه.

سابعاً: لو غضضنا الطرف تماماً عن كلّ ما تقدّم، يجب أيضاً التمييز بين

البراءة من ظالمي آل محمّد والبراءة ممّن آمن بالله ورسوله، ولم يفهم ما حصل في القرون الأولى على أنّه ظلمٌ لآل محمّد، بل اعتبره اجتهاداً أو لم يثبت عنده وجود ظلم أساساً، كما هي حال غالبيّة المسلمين اليوم من أهل السنّة في الحدّ الأدنى، فالبراءة من ظالمي آل محمّد لا تساوي البراءة من أهل السنّة اليوم، حتى يدعو البعض إليها مؤخراً كما سمعنا، ويطالب بأسبوع البراءة مقابل أسبوع الوحدة الإسلاميّة! فإنّه إذا لم يحتمل الاجتهاد أو الغفلة أو الجهل في حقّ الأوّلين، فإنّه محتملٌ في حقّ كثير من اللاحقين، فلا ينبغي أيضاً أن نخلط المفاهيم ببعضها، ونذهب إلى أنّ الدعوة للتقارب بين المسلمين اليوم أو للوحدة الإسلاميّة، ينافي مفهوم البراءة من الكفر أو الظلم أو الغصب.

أعتقد أنّ هذه النقاط التي أشرنا إليها تميّز مجموعة من المفاهيم عن بعضها بعضاً، وهذا ما يدفع لضرورة البحث الاجتهادي في هذه المسألة من جوانبها، وكما قلت بأنّه مع الأسف لم تبحث هذه المسائل بطريقة علميّة اجتهاديّة في مصنّفات الفقهاء، بل غلب عليها طابع التناول العامّ، إلا متناثراً من الكلمات هنا وهناك. وتحرير المفاهيم وتمييزها وتحديد جهات البحث هو المقصود من كلامي هنا، أمّا تحقيق النصوص ومتابعتها فيحتاج لدراسة مطوّلة نوكلها إلى مناسبة أخرى لضيق المجال الآن.

٣٢٧ـ هل شهر صفر شهر حزن وبكاء، أم أنّه يختلف عن شهر محرّم الحرام؟

السؤال: تذكر بعض الأخوات أنّ علينا أن نظهر الحزن في شهر صفر، من لبس السواد وعدم الذهاب للمطاعم والرحلات وتجنّب التجمّل وعدم الذهاب لحفلات الزواج؛ لأنّ ثورة الحسين تستحقّ منّا كلّ هذه التضحيات، وأنه وبفضل هذه الطقوس استمرّت الثورة، وأنّ شهر صفر شهر حزن. السؤال: هل

هذا صحيح؟ ومن أين أتت هذه الأفكار؟ وما هو تاريخ إقامة هذه الطقوس في شهر صفر؟

● إنّ التفاعل مع قضيّة الإمام الحسين عليه السلام أمرٌ حسن في حدّ ذاته وفقاً للنصوص الكثيرة الدالّة على ذلك، ومن الجميل ـ بناءً عليه ـ أن يعيش الإنسان مظاهر الحزن والألم على هذا الإمام العظيم.

والتعبير عن هذا الحزن مختلف، فبعض أشكال التعبير وردت فيها بعض النصوص والروايات الخاصّة، مثل الزيارة عن قرب أو بعد، والحزن والبكاء، وذكر مصابهم وتداوله، وإحياء ذكرهم وأمرهم، وغير ذلك، لكنّ بعضها الآخر إنّما هو تعبير بشري عن الحزن ليست فيه نصوص خاصّة ثابتة أو معتمدة، وفقاً للمعايير التي يعتمدها العلماء في التعامل مع الوثائق التاريخية والحديثية، مثل التطبير (ضرب القامات)، ووضع الأقفال على الأبدان، وضرب السلاسل، واللطم العنيف المدمي، وشبه التعرّي الموجود أحياناً، والمشي على النيران، والزحف والمشي مشية الكلاب على أبواب المراقد المطهّرة لأهل البيت و.. فليس لدينا روايات خاصّة بهذه الأمور تثبت من الناحية العلميّة، نعم قد يكون بعضها مشمولاً للنصوص العامّة.

وقد ورد في بعض الروايات ـ وكذلك نصوص العلماء المتقدّمين كالشيخ المفيد ـ أنّ بعض الأئمّة كانت تظهر عليهم وعلى بيوتهم آثار الحزن في الأيّام العشرة الأولى من شهر محرّم، وأنّ هذا معناه أنّه من الطبيعي اعتزالهم لمظاهر الفرح والابتهاج في هذه الأيام، ممّا يعني أنّها أيام حزن بالنسبة إليهم، وأنّ على الموالي لأهل البيت أن يقوم بذلك في هذه الأيام، لكنّنا لا نملك نصوصاً تتحدّث عن شهر صفر، ولا أعرف مستنداً يدلّ على أنّ الشيعة كانوا قبل العصر

الصفوي يعرفون شهر صفر بوصفه شهر بكاء وحزن، مثله مثل العشرة الأولى من محرّم، كما ليس لدينا في الأحاديث الصحيحة ما يفيد ذلك، سوى قضيّة زيارة الأربعين في صفر، والتي لم تثبت بدليل خاصّ، كما بينتُ ذلك في جواب عن سؤال سابق، وإنّما هي ثابتة بدليل عام، والدليل العام لا فرق فيه بين صفر وغيره.

من هنا وفي حدود تتبّعي المتواضع، لم أعثر على نصوص أو أحاديث أو معلومات تاريخية ثابتة تؤكّد اعتبار صفر بنفسه شهرَ حزن، إلا إذا قلنا بأنّ الموالي لأهل البيت يعدّ الدهر كلّه عنده حزن وهذا أمر آخر.

نعم، هذا لا يمنع الحزن في بعض اللحظات في صفر، كما في حال الزيارة، أو حال شرب الماء أو غير ذلك، ممّا وردت فيه النصوص، إنّما كلامنا في وجود اعتبار ديني لشهر صفر بوصفه شهر حزن وبكاء، وهذا ما لم يثبت. والعلم عند الله.

٣٢٨. تقليد أحد محتملي الأعلميّة عند عدم الاطمئنان بأعلميّة واحدٍ بعينه

السؤال: إذا لم أطمئن لأعلميّة شخص معيّن في أيّ مجال، فإنّ السيرة العقلائية تدعوك للاختلاف إلى محتملي الأعلميّة دون إلزام بالتمسّك بفرد دون غيره، فهل يصحّ عملي هذا لو طبّقته على مراجع الدين المشهود لهم بالأعلميّة؟

● إذا كان محتملو الأعلميّة ممّن قامت على أعلميّة كلّ واحد منهم شهادات بالأعلميّة، بحيث جاء احتمال أعلميّة كلّ واحد منهم من تساوي فرضية أعلميّته مع فرضية أعلميّة غيره، ففي هذه الحال يفتي الكثير من الفقهاء بإمكان

تقليد أيّ واحد منهم بعد عدم ترجّح احتمال أعلميّة واحدٍ بعينه على البقيّة (على تفصيلات هنا عندهم).

أمّا إذا جاء احتمال الأعلميّة من كونك غير مطمئن شخصيّاً لهذا المرجع في أعلميّته لكنّ البيّنة الشرعية جاءت لصالحه بلا معارض من بيّنةٍ أخرى لصالح الآخرين، ففي هذه الحال يذهب الفقهاء إلى ضرورة الأخذ بمن قامت الشهادة له بالأعلميّة، حتى لو كنت نفسيّاً غير منسجم مع افتراض أعلميّته، ما لم تكن بنفسك من أهل الخبرة بحيث يتبيّن لك بطلان شهادات الأعلميّة في حقّ فلان مثلاً، أو ترتاب في أمرها من منطلق موضوعي أو شرعي.

٣٢٩. نظر المرأة إلى جسد الرجل بدون شهوة

السؤال: هل يجوز للمرأة النظر إلى جسد الرجل ـ غير العورة ـ بدون شهوة وريبة أم لا؟ فإنّ الفقهاء يضيّقون في هذا، فما هو دليلهم على التحريم؟

● الذي يظهر للمتتبّع أنّ معظم الفقهاء ـ كما ادّعي ـ قد حكموا بحرمة نظر المرأة إلى جسد الرجل الأجنبي فيما عدا العورة، فضلاً عنها، وذلك في حالة كون النظر غير تلذّذي، أمّا لو كان تلذّذياً فلعلّهم اتفقوا ـ حسب الظاهر ـ على الحرمة. وتكتسب هذه المسألة أهميّتها في الظروف الراهنة، لاسيما إذا جعلنا الصور الفوتوغرافية وشاشات التلفزة والسينما محكومة ـ على مستوى النظر وأحكامه كما هو الصحيح ـ بحكم المناظر والمشاهد الطبيعية المباشرة، فإنّ مواجهة النساء لمسألة النظر المذكور ستكون شاملة وشديدة الابتلاء.

وعلى أيّة حال، فحيث إنّ الرأي الذي لعلّه معروفٌ فقهيّاً هو الحرمة، لذا سنحاول التعرّض له ولأدلّته ثم محاكمتها باختصار شديد يناسب المقام، ومن ثم

ننظر إذا ما كان هناك مجال لآراء أخرى مقترحة أم لا.

لقد استدلّ الفقهاء للقول بحرمة نظر المرأة غير التلذّذي لجسد الرجل بوجوه عديدة، أهمّها:

الوجه الأوّل: دعوى الإجماع على المسألة، أو دعوى الإجماع على ثبوت الملازمة بين حكم الرجل بالنسبة إليها وحكمها بالنسبة إليه، كما ذكره السيد علي الطباطبائي في كتاب رياض المسائل. وحيث إنّ الرجل يحرم عليه النظر غير التلذّذي لجسد المرأة، فكذلك يكون حكم المرأة نفسها بالنسبة إلى جسده هو. وهذا الوجه يفيد حرمة نظرها حتى إلى وجه الرجل وكفّيه وشعره و.. بناءً على حرمة نظره إلى هذه الأمور عليها، ما لم نخرج ذلك بدليل.

لكنّ هذا الوجه قد تعرّض للمناقشة من عدّة جهات:

الجهة الأولى: ما أفاده السيد الخوئي، من صعوبة إحراز مثل هذا الإجماع جداً؛ لأنّ الكثير من الفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين لم يتعرّضوا للموضوع أساساً، فكيف لنا مع ذلك تحقيق صغرى هذا الإجماع والتأكّد من وجوده؟!

الجهة الثانية: ما ذكره السيّد محسن الحكيم، من أنّ هذا الإجماع مخالفٌ للسيرة القطعيّة الثابتة في نظر المرأة إلى الوجه والكفّين من الرجل، مع أنّ مؤدّى هذا الإجماع هو الحرمة، وبهذا نضعف من قوّة هذا الإجماع على مستوى الكاشفية والدليليّة.

لكن قد يجاب عن هذه المناقشة الثانية بـ:

١ ـ أن يدّعى أنّ هذا الإجماع يقرّر المسألة من حيث المبدأ، لا من ناحية التفاصيل والاستثناءات، فيكون مقداره المتيقن ما هو خارج الوجه والكفين، ومعه يندفع الإشكال.

إلا أنّ في هذا الكلام بعض التكلّف؛ لأنّ ظاهر عبارة الطباطبائي في الرياض أنّ المرأة تُمنع في محلّ المنع، ولا تمنع في غير محلّ المنع إجماعاً، وهذا ظاهره إعطاء ضابطة عامّة، حتى على مستوى التفاصيل.

٢ ـ إنّه مبنيٌّ على القول بحرمة نظره إلى وجهها وكفّيها، أمّا لو التزمنا ـ كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وغيره ـ بالجواز، فلا تكون هناك منافاةٌ بين الإجماع والسيرة.

وهذه الملاحظة ترد على كلام السيد الحكيم إذا أخذناه بحرفيّته، لكن الذي يبدو أنّه أوسع؛ لأنّ السيرة تشمل الرأس والرقبة والذراعين، فلا يحتمل أنّ السيد الحكيم توجّه ناحية الوجه وتناسى الرأس نفسه والرقبة، وعلى كلّ فيبقى الإشكال قائماً إذا ما أعدنا صياغته كما ذكرنا.

الجهة الثالثة: إنّ هذا الإجماع محتمل المدركيّة جداً لو تمّ، فإنّ التأمّل اليسير في الوجوه الآتية المطروحة في المسألة لا يسمح بالوثوق بكاشفيّة هذا الإجماع عن موقف المعصوم.

الوجه الثاني: التمسّك بآية الغضّ، وذلك لأنّ المتعلّق محذوفٌ فيها، ممّا يفيد العموم والشمول بلحاظه، ومعنى ذلك حرمة نظرها إلى كلّ شيء من الرجل بلا استثناء، وهو بحاجة إلى مخصّص، فما لم نعثر عليه لا يبعد الحكم بالحرمة بصورة مطلقة.

وهنا لا يهمّنا التعرّض لأصل دراسة الآية الكريمة على مستوى ما تعطيه من الأحكام في الستر والنظر، وإنّما يعنينا مديات شمولها لموضوع بحثنا، نعم ذهب السيد الخوئي والسيد الحكيم هناك في تفسير الآية الكريمة إلى اعتبارها ناظرةً إلى الجانب التلذّذي، وأنّها غير مرتبطة من الأساس بالنظر المجرّد عن ذلك، ووفقاً

لهذه النتيجة سوف تكون الآية خارجة برمّتها عن إطار بحثنا كما هو واضح.

ولكن لو لم نفهم ما ذهب إليه هذان الفقيهان، فما هو المتحصّل؟ إنّ القرينة العكسية الأساسيّة التي تحول دون شمول مدلول الآية لمسألتنا هي قرينة المقابلة، أي المقابلة بين الفرج ستراً وحرمة النظر، فعندما نقول لزيدٍ غضّ بصرك واستر عورتك، ثم نقول لعمرو: غضّ أنت بصرك واستر عورتك، فلا يكاد العرف يفهم سوى اختصاص المسألة بالعورة ستراً ونظراً. ومعه تكون الآية الكريمة خارجة عن إطار بحثنا.

غير أنّ هذه القرينة تواجه مشكلة، وهي أنّ النص المعتبر قد دلّ على أنّ نزول الآية الكريمة قد تمّ في ظرف لا مجال لتحكيم هذه القرينة فيه، فقد جاء في معتبرة سعد الإسكاف، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «استقبل شاب من الأنصار امرأةً بالمدينة، وكان النساء يتقنّعن خلف آذانهنّ، فنظر إليها وهي مقبلة، فلما جازت نظر إليها ودخل في زقاق قد سمّاه ببني فلان، فجعل ينظر خلفها، واعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشقّ وجهه، فلما مضت المرأة نظر، فإذا الدماء تسيل على ثوبه وصدره، فقال: والله لآتين رسول الله صلى الله عليه وآله ولأخبرنّه، فأتاه، فلمّا رآه رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: ما هذا؟ فأخبره، فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية: ﴿**قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إنّ الله خبير بما يصنعون**﴾» (تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٩٢، أبواب مقدّمات النكاح، باب ١٠٤، ح٤).

وهي تشير إلى أنّ المسألة ترتبط بالنظر إلى المرأة لا إلى عورتها، فالمسألة تدخل في إطار قوّة دلالة قرينة المقابلة، فإذا كانت بدرجة أمكن بها ردّ رواية سعد الإسكاف، وإلا فلا مناص من القول بدلالة الآية الكريمة على الحرمة هنا، بناءً

على غير تفسير السيدين الحكيم والخوئي رحمهما الله.

هذا كلّه إذا لم نأخذ بمبنانا القائل بأنّ حجيّة خبر الواحد خاصّة بحال إفادته العلم، وتفرّد هذه الرواية بهذا الخبر لا يعطينا العلم منها، ومعه فلا تكون الآية دالةً على الحرمة المطلقة للنظر، ولا أقلّ من الإجمال.

الوجه الثالث: مراجعة الأخبار الخاصّة الواردة هنا وأهمّها:

الرواية الأولى: خبر أحمد بن أبي عبد الله البرقي، قال: «استأذن ابن أمّ مكتوم على النبي صلّى الله عليه وآله، وعنده عائشة وحفصة، فقال لهما: قوما فادخلا البيت، فقالتا: إنّه أعمى، فقال: إن لم يركما فإنّكما تريانه» (تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٢٣٢، أبواب مقدّمات النكاح، باب ١٢٩، ح١).

وليس لمنع النبيّ لهما بحجّة رؤيتهما لابن أمّ مكتوم معنى سوى حرمة نظرهما إليه؛ لأنّه حسب الفرض أعمى كما صرّحت به الرواية.

وتناقش هذه الرواية بمناقشات:

المناقشة الأولى: إنّها ضعيفة السند بالإرسال الشديد فلا يعتمد عليها؛ لأنّ البرقيَّ المتوفى في القرن الثالث الهجري ينقل الحادثة عن العصر النبوي بلا سند كما هو واضح.

المناقشة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي، من أنها إنّما جعلت فعل الرسول بياناً، وهو ممّا لا دلالة فيه على اللزوم، فقد يكون الفعل النبوي نتيجة كراهة رؤيتهما له.

غير أنّ هذه المناقشة غير واضحة فيما يبدو، فإنّنا لا نريد الاستدلال بفعل الرسول هنا، وإنّما بنصّه، فإنّه أمرهما بدخول البيت وبيّنَ العلّة في إطارٍ من التشديد والتحفّظ، الأمر الذي يبدو منه أنّه لم يكن يرضى ببقائهما، وهذا شاهد

جيّد عرفاً على الحرمة.

المناقشة الثالثة: إنّ الحادثة ترتبط بالنبي وزوجاته ورجل أجنبي، ونحن نعرف أنّ لزوجات النبيّ أحكاماً خاصّة منها الحجب، فلعلّ الحكم الإلزاميّ هنا خاصّ بزوجات النبيّ من حيث إنّهنّ يفترض أن لا يرين الرجال ولا يراهنّ الرجال، فيكون الموضوع مرتبطاً بخرق عنوان الحجب الذي ينهى عن اختلاطهنّ بالرجال، فإذا فهم من هذه الرواية ذلك صارت خاصّة بنساء النبيّ وغدت أجنبيّةً تماماً عمّا نحن فيه، نعم قد تعارض هذه الرواية حينئذٍ أدلّةً أخرى يفهم منها عدم بلوغ الحكم الخاصّ بزوجات النبيّ هذا المبلغ من الحجب، فتُحَلُّ المعارضة في مكانه.

الرواية الثانية: ما وراه الطبرسي وغيره، عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم من «أنّ فاطمة قالت له في حديث: خيرٌ للنساء أن لا يرين الرجال، ولا يراهنّ الرجال، فقال صلى الله عليه وعلى آله وسلّم: فاطمة منّي» (المصدر نفسه، ح٣، وج٢٠: ٦٧).

وتناقش: أولاً: بالضعف السندي بالإرسال؛ فإنّه لم يتعرّض فيها لسند أصلاً.

ثانياً: بعدم الدلالة على الإلزام وشبهه؛ فإنّ كون عدم الرؤية للمرأة أو عدم رؤيتها للرجل خيرٌ أو أفضل، كما ينسجم مع الوجوب كذا مع مطلق المرغوبيّة والاستحباب، فلا يفيد حرمة النظر، لا لها ولا إليها.

الرواية الثالثة: ما وراه الطبرسي أيضاً، عن أمّ سلمة قالت: كنت عند رسول الله صلّى الله عليه وآله وعنده ميمونة، فأقبل ابن أمّ مكتوم، وذلك بعد أن أمر بالحجاب، فقال: «احتجبا»، فقلنا: يا رسول الله، أليس أعمى لا يبصرنا؟ قال: «أفعمياوان أنتما؟ ألستما تبصرانه؟» (تفصيل وسائل الشيعة٢٠: ٢٣٢، أبواب

مقدّمات النكاح، باب ١٢٩، ح٤).

وهذا الخبر مرسلٌ لا سند له، وهو يشبه تماماً خبر البرقي المتقدّم، ويؤيّد فكرة ارتباطه بحجب نساء النبيّ خاصّة، والتي أثرناها آنفاً، فما أورد هناك يأتي هنا أيضاً.

الرواية الرابعة: ما رواه الصدوق، عن النبيّ صلى الله عليه وعلى آله وسلّم أنّه قال: «اشتدّ غضب الله على امرأةٍ ذات بعل، ملأت عينها من غير زوجها أو غير ذي محرم منها، فإنّها إن فعلت ذلك أحبط الله عزّ وجل كلّ عمل عملته، فإن أوطت فراشه (فراش) غيره كان حقّاً على الله أن يحرقها بالنار بعد أن يعذّبها في قبرها» (المصدر نفسه، ح٢)، فلا معنى لاشتداد الغضب إلا الكناية عن الحرمة.

وقد يلاحظ على الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً: إنّها ضعيفة سنداً، لا أقلّ بالحسين بن زيد وحماد بن عمرو النصيبي اللذين لم يوثقا، فلا يعتمد عليها.

ثانياً: إنّها ظاهرة في النظر التلذّذي، حيث عبّرت (ملأت عينها)، مما يفيد هذا المعنى، فتكون خارجةً عن إطار بحثنا، لاسيما وأنّها عقّبت ذلك بما يشير إلى الزنا.

إلا أنّ هذه الملاحظة قد يسجّل عليها أنّ الرواية استثنت من الغضب الإلهيّ موردين: أحدهما النظر إلى زوجها، وثانيهما النظر إلى محارمها؛ لأنّها قالت: (ملأت عينها من غير زوجها أو غير ذي محرم منها)، وحيث إنّ النظر التلذّذي من المرأة إلى محارمها محرّمٌ أيضاً، كان ذلك شاهداً على أنّ (ملأت عينها) لا يراد منها خصوص النظر التلذّذي. إلا إذا قيل بأنّ (أو ذي محرم منها) هو تردّد من الراوي نفسه، ولا نرجّحه.

ثالثاً: إنّها خاصّة بذات البعل، ولا تشمل غيرها، وهذه الخصوصية محتملة هنا؛ فإنّ فرضيّة أنّ الشارع يضيّق على المتزوّجة بما لا يضيّق به على غيرها، حمايةً لبيت الزوجيّة.. ممكنةٌ جداً ومحتملة، ومعه فلا نرى أنّ العرف قادر هنا على إلغاء الخصوصيّة، كما أشار إليه بعض المعاصرين.

وبهذا ظهر أنّه لا دليل يفيد حرمة نظر المرأة إلى الرجل في غير العورة وبلا شهوة أو ريبة، بل إنّه يمكن إقامة الدليل على الجواز أيضاً ـ غير أصل البراءة ـ بعد التشكيك في أدلّة الحرمة، بل حتى على فرض دلالة الآية الكريمة، وهذا الدليل هو:

أ ـ ما جعله السيّد الخوئي مؤيّداً وحاصله: إنّ المسألة دائرة في الذهن المتشرّعي مدار احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الحكم واضح الجواز، وأنّه لا إشكال فيه. وهذا الاحتمال يفيد المطلوب.

الاحتمال الثاني: عكس الاحتمال الأوّل، وهو كون الحكم واضح الحرمة عندهم. وهذا الاحتمال يضعّفه أنّه كيف يكون حكم نظر المرأة إلى الرجل واضح الحرمة أكثر من حكم نظر الرجل إلى المرأة؛ لأنّنا نسأل: لماذا لم يصدر سؤال واحد ولو في رواية ضعيفة عن نظرها إلى الرجل ـ على مستوى المبدأ أو التفاصيل ـ كما صدر الكثير في نظره إليها؟ لماذا لم نجد نصوصاً في المسألة؟ إنّ هذا يضعّف بشكل واضح هذا الاحتمال.

الاحتمال الثالث: عكس الاحتمالين السابقين، بأن يفرض أنّ الأمر لم يكن بهذا الوضوح، لا حرمةً ولا ترخيصاً، وهذا الاحتمال ينتج عنه ظهور الأسئلة والأحكام فيه، مع أنّنا لم نجد شيئاً من هذا القبيل طيلة قرونٍ ثلاثة، وبهذا يثبت

الجواز الذي يفيده الاحتمال الأوّل.

وهذا التأييد من السيد الخوئي جيّد، لا أقلّ من كونه يُضعف أدلّة الحرمة، ويقف مساعداً لصالح قرينة المقابلة الواردة في الآية الكريمة، في مقابل معتبرة سعد الإسكاف.

ب ـ ما ذكره بعض المعاصرين، من التمسّك بخبر علي بن جعفر الوارد في مداواة المرأة الرجل، قال: سألته عن المرأة يكون بها الجرح في فخذها أو بطنها أو عضدها، هل يصلح للرجل أن ينظر إليه يعالجه؟ قال: «لا». وسألته عن الرجل يكون ببطن فخذه أو أليته الجرح، هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه وتداويه؟ قال: «إذا لم يكن عورة فلا بأس» (المصدر نفسه، باب ١٣٠، ح ٣ ـ ٤).

فإنه يشهد أنّ المرأة لا يحرم عليها النظر إلى جسد الرجل كما كانت الحال في الرجل، ونحن إذا ضممنا السؤالين معاً لاحظنا استبعاد أن تكون المسألة من موارد الاضطرار؛ لأنّ سياقهما واحد، فلو كان اضطراراً للزم الحكم بالحليّة حتى في مداواة الرجل لها، وبهذا ـ وحيث إنّ الروايتين صحيحتان ـ تكون شاهداً على عدم وجود تحفّظ من جانب الشريعة إزاء نظر المرأة للرجل.

إلا أنّ الإنصاف أنّ مورد الروايتين يمكن أن نفرضه خاصّاً بالمداواة ولو في غير حال الضرورة، بحيث تكون الضرورة تسامحيّة عرفيّة هنا، فيمكن فرض الحليّة هنا، مع الالتزام بالحرمة من حيث المبدأ، فلا يكون هذا الشاهد سوى مجرّد مؤيّد أيضاً.

ج ـ جريان السيرة العامة على نظر المرأة إلى الرجل رأساً ورقبة وذراعين، ولم يصدر أيّ تحفّظ أو لفت نظر من جانب المعصومين عليهم السلام إزاء نظر النساء هذا، فلو كان هناك تحريم لظهر وبان، فهذا يكشف عن الرخصة من أوّل

الأمر.

وهذه السيرة ـ كما يلاحظ من فتوى بعض الفقهاء ـ قد جُعلت دليلاً مخصِّصاً للحرمة بما تعورف كشفه للرجال مما ذكرناه، إلا أنّ القضية ليست بهذا الشكل فيما يبدو لي؛ إذ يستبعد أن يكون هناك تحريم يخصَّص بهذه الطريقة من دون أن نجد نصوصاً في المسألة، فعندما صدر التحريم ألم تسترعِ ظاهرة النظر إلى هذه المواضع اهتمام الرواة والمكلَّفين حتى يعرفوا ما الحكم فيها؟ كيف تشكّلت سيرة الجواز هذه مع وجود دليل الحرمة العام ـ وهو دليل قرآني حسب الفرض ـ دون أن يبلغنا تساؤل يرجع للعصر النبوي أو ما بعده لو فرض دلالة الآية على الحرمة؟ إنّ هذا التحريم العام يمكن أن يربك الحياة الاجتماعية العربية في لحظة نزوله، فكيف لم يكن هناك ردّ فعلٍ ما في هذا السياق؟ إنّ هذه الأسئلة تبقى فارغة وبحاجة إلى تتميم في جوابها، ولعلّ الأفضل اعتبار الواقع هذا شاهداً على عدم فهم العرب زمان نزول الآية حكم التحريم الشامل منها حتى نفترض التخصيص.

د ـ التأييد بدعوى الملازمة بين جواز كشف الرجل جسده وجواز نظر المرأة؛ فإنّ العرف لا يفهم ـ في مجتمع بشري يعيش فيه الرجال والنساء ـ أنّ الرجل يجوز له الكشف فيما يحرم على المرأة النظر، نعم الملازمة ليست عقليّةً، لكنّ العرف قد يفهم من حليّة كشف الرجل جواز نظر المرأة، ويثق بذلك، فإذا قبل شخصٌ هذه الدعوى أمكنه اعتبار أدلّة جواز الكشف مخصّصةً ـ بمدلولها الالتزامي ـ لدليل الحرمة العام في النظر على تقدير انعقاده.

والنتيجة: إنّه لم يقم أيّ دليل حاسم على حرمة نظر المرأة إلى جسد الرجل ـ غير العورة ـ بلا شهوة أو ريبة، ولهذا لم يفتِ بعض المتأخّرين ـ كالسيد الخوئي ـ

بالحرمة هنا، بل احتاط وجوباً. هذه صورة مختصرة عن الموضوع فيما أفهمه بنظري المتواضع من الأدلّة.

٣٣٠ـ شرعية الاستخارة، وأنواعها، ومدى تدخّل يد الغيب فيها

السؤال: أرجو من جانبكم توضيح بعض المسائل التي تتعلّق بموضوع الاستخارة التي انتشرت بين المؤمنين، حتى صارت تدير أغلب شؤونهم. علمت أنّ الاستخارة هي طلب الخير وطلب التسديد الإلهي، وأنّها آخر ما يلجأ إليه المؤمن بعد الاستشارة والبحث، ولكن السؤال الذي لم أجده خلال بحثي هو: هل هناك أمر ميتافيزيقي يحدث عند قبض السبحة أو فتح القرآن الكريم؟ هل هناك معجزة إلهيّة تحرّك نتيجة الخيرة من الفعل إلى النهي وبالعكس؟ أرجو من سماحتكم توضيح الموضوع بالعمق المناسب والشافي ولكم جزيل الشكر.

● يوجد للاستخارة نوعان أساسيان، تنقسم كلّ الاستخارات في ضوئهما، وهما:

النوع الأوّل: الاستخارة الدعائيّة، ويقصد بها الدعاء نفسه، وهي التي وردت فيها نصوص كثيرة موثوقة معتمدة عند العلماء، وتدلّ على أنّ الإنسان يحسن به أن يقوم قبل كلّ فعل يُقدم عليه من تجارة أو زراعة أو صناعة أو سفر أو زواج أو غير ذلك.. أن يقوم بالصلاة بين يدي الله تعالى والتوجّه بالدعاء له أن يسهّل له ما فيه الخير فيما سيقدم عليه، أو يوفقه لاختيار الخير في ما سيفعل، أو يجعل له الخير فيما سيقوم به، فالدعاء بتقدير الخير لك، أو بتوفيقك لمعرفة الخير، أو بجعل الخير في فعلك، هو استخارة، وهذا هو المعنى اللغوي للاستخارة فإنّها بمعنى طلب الخير.

ولم يناقش أحد في هذا المعنى للاستخارة، وفي ثبوته، وكلّ الروايات العامّة التي تتحدّث عن ضرورة الاستخارة يمكن جعل هذا المعنى هو المقدار المتيقّن منها، بل هو المنسجم مع الدلالة اللغوية والذي لا يحتاج إلى أيّ قرينة إضافيّة.

وهذا النوع الأوّل متفقٌ عليه بين جميع علماء الإسلام قاطبة، وتؤيّده الآيات والأحاديث الحاثة على الدعاء في كلّ حال.

النوع الثاني: الاستخارة الاستشاريّة، ويقصد بها أن يتمّ التوجّه إلى الله تعالى بالدعاء، تماماً مثل الاستخارة الدعائية، لكن مع إضافة، وهي أنّك تريد أن تعرف الخير والشرّ والحُسن والقبح فيما ستقدم عليه من فعل، فأنت تدعو الله تعالى أن يبيّن لك الخير لتُقدم عليه أو الشرّ لتتركه، ثم تقوم بأمرٍ ما يرشدك إلى هذا الخير، كالسبحة مثلاً، وكأنّه قد استجيب لك، وبيَّن الله لك الخير في الفعل أو الشرّ فيه.

وسمّيت بالاستشاريّة؛ لأنّها ضرب من استشارة الله تعالى، فأنت تستشيره لتعرف رأيه، وتدعوه ليعطيك رأيه في فعلك، ثم تقدم على أخذ حبّات السبحة مثلاً، ويكون ذلك مؤشراً على رأي الله تعالى فيما ستفعل أو تترك.

وقد ذهب بعض علماء أهل السنّة ـ مثل الشيخ محمود شلتوت رحمه الله ـ إلى القول بحرمة هذه الاستخارة، وأنّها ليست سوى الاستقسام بالأزلام الذي نهى القرآن الكريم عنه، إلا أنّ إثبات الحرمة صعب من وجهة نظري.

وتنقسم الاستخارة الاستشارية إلى ستة أنواع أساسيّة، وهي:

١ ـ **استخارة السبحة أو الحصى**، ولها أكثر من طريقة، وكلّ رواياتها ظهرت في القرن السابع الهجري وما بعد، مع السيد ابن طاووس الحلي (٦٦٤هـ) رحمه الله في كتابه (فتح الأبواب)، وجميع رواياتها، وهي لا تزيد عن اثنتين أو ثلاث،

ضعيفة السند جداً، ولم يذكر أحد من قدماء الفقهاء أو المحدّثين هذه الاستخارة، لا من السنّة ولا من الشيعة فيما نعلم. ولهذا قال الشهيد الأوّل في كتاب (ذكرى الشيعة ٤: ٢٦٩): «ولم تكن هذه مشهورة في العصور الماضية..».

٢ ـ **استخارة المصحف الشريف**، وليس فيها إلا رواية واحدة ضعيفة السند، ظهرت في القرون الأولى التي هي قرون مصادر الحديث، وتوجد بعض الروايات الأخرى فيها ظهرت منذ عصر ابن طاووس وما بعد، وكلّها ضعيفة السند، وقد استشكل بعض العلماء في استخارة المصحف انطلاقاً من ما ورد من النهي عن التفأل بالقرآن الكريم، لكن هذا الاستشكال في غير محلّه؛ لأنّ التفأل غير الاستخارة، كما أنّ رواية النهي عن التفأل ضعيفة السند أيضاً.

٣ ـ **استخارة الطيور**، وهي استخارة أقدم مصدر لها هو كتاب الكشكول للشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ)، والذي نقله عن أحد العلماء، ولا سند لها، ولا مصدر أساساً، بل يفهم من كلمات السيد محسن الأمين في كتاب (أعيان الشيعة ٢: ٥٩٥)، أنّها ضرب من الحيل والشعبذة.

ويمكن القول بأنّ هذه الاستخارات الثلاث كانت مهجورةً في القرون الستة الهجرية الأولى، ولم يذكرها العلماء ولا تبنّوها، ولا كانت عادةً سائدة بين المسلمين ولا بين الإماميّة.

٤ ـ **استخارة الرقاع أو ذات الرقاع (أو القرعة أو البنادق)**، وتوجد فيها حوالي عشرة روايات، سبعةٌ منها ترجع إلى زمن ابن طاووس ومن بعده، وثلاثة قبله، وكلّها ضعيفة السند، وقد حاول بعض العلماء تصحيح أسانيدها، لكنّ هذه المحاولات لا تبدو موفقة ـ وفقاً لما توصّلت إليه ـ حتى على النظريات المشهورة في علم الرجال، وهذه الاستخارة هي التي دافع عنها حتى النفس

الأخير السيد ابن طاووس واعتبرها أفضل الاستخارات وأهمّها، وذكر عجائب وغرائب في قصصها وحكاياها.

وقد انتُقدت هذه الاستخارة في كلمات الشيخ ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) واعتبرها هو ومعه المحقّق الحلي (٦٧٦هـ) ذات روايات شاذة ومهجورة. وفي نصٍّ للشيخ المفيد ما يفيد ذلك أيضاً، وإن كان هناك نقاش في صحّة نسبة هذا النصّ إليه. كما ناقش فيها بعض المتأخّرين ـ مثل الشهيد الصدر الثاني ـ ولم يرتضها. ولهذا يصعب التأكّد وفقاً للقواعد العلميّة في حجية خبر الثقة أو حجية الخبر المطمأنّ بصدوره بثبوت أيّ من هذه الاستخارات المتقدّمة.

٥ ـ **استخارة القلب**، وتعني أن يتوجّه الإنسان بالدعاء إلى الله ليرشده، ثم ينظر ما يقع في قلبه فيعمل به فإنّ فيه الخير، وهذه الاستخارة وردت فيها بعض الروايات، ومنها ما هو الصحيح سنداً.

٦ ـ **استخارة الاستشارة**، ويقصد منها التوجّه إلى الله تعالى بالدعاء كي يلهمه الخير، ثم بعد ذلك يقوم باستشارة الآخرين، فيأخذ بنصيحتهم ويكون في قول بعضهم الخير، فيسترشد بآرائهم، وهذه الاستخارة عمدتها روايتان: إحداهما صحيحة السند. وهي مؤيّدة بنصوص الحث على الدعاء من جهة، والحث على المشورة من جهة أخرى.

وبناءً عليه، فإنّ ما صحّ من الروايات الخاصّة بالاستخارة، إنّما هو روايات الاستخارة الدعائية، وكذلك استخارة القلب واستخارة الاستشارة، أمّا استخارة السبحة والحصى والطيور والرقاع والبنادق والمصحف الشريف، فليست بثابتة سنداً، رغم اشتهارها خلال القرون الأخيرة، بل العقود الأخيرة.

ولهذا حاول بعض المتأخّرين تقويتها بأدلّةٍ عامّة، مثل عمومات أدلّة الدعاء

أو عمومات قاعدة القرعة، إلا أنّ هذا التأييد محلّ نظر فصّلناه في محلّه؛ فإنّ المشكلة ليست في الدعاء الموجود في الاستخارة، وإنّما في الترتيب العملي للأثر، والكاشفية المدّعاة للنتيجة عن الواقع وغير ذلك.

ولعلّه لمجمل ما قلناه، جاء في استفتاءات الشيخ التبريزي النصّ التالي: «ما هو الثابت استحبابه من أقسام الاستخارة؟ التبريزي: لم يثبت استحباب الاستخارة، ولكن بها رواية وهي مجرّبة، وتدخل في عنوان المشورة مع الله تعالى، إذا كانت بالكتاب المجيد عند تحيّر الشخص، والله العالم» (صراط النجاة ١: ٥٥٣).

كما جاء في استفتاء أوضح للسيد السيستاني هذا نصّه: «هل الاستخارة بالطريقة المتبعة عندنا الآن، محبّذة شرعاً أو واردة؟ وهل هناك من ضير في تكرار الاستخارة مع التصدّق لتوافق رغبة المستخير؟ الجواب: يؤتى بها رجاءً، عند الحيرة، وعدم ترجّح أحد الاحتمالات بعد التأمّل والاستشارة، وتكرار الخيرة غير صحيح إلا مع تبدّل الموضوع، ومنه التصدّق ببعض المال» (الفقه للمغتربين: ٣٢٧ ـ ٣٢٨)، فإنّ قوله (رجاء) معناه عدم ثبوتها عنده.

وأمّا الحديث عن وجود تأثير غيبي يتدخّل عند أخذ حبّات السبحة مثلاً، فقد كان تحدّث عن هذا الموضوع أمثال السيد الشهيد محمد الصدر رضوان الله عليه، ومال إلى شيء من هذا القبيل، إلا أنّ الجزم بذلك صعب، ولم يقم دليل على مثل هذا الأمر في كلّ الحالات التي تقع فيها الاستخارات، وإن كان كلّ شيء ممكناً، على أساس استجابة الله تعالى للأدعية ولو بتدخّل غيبي.

٣٣١ ـ كتبنا الفقهية ومسائل العبيد والإماء، وثقافة الحرّ والعبد!

السؤال: ألم يحن الوقت ليتمّ تجاوز ثقافة (الحرّ / العبد) في النصوص الفقهيّة،

أي كما يشير علي شريعتي في (التشيع العلوي والتشيّع الصفوي)، إلى أنّنا سبقنا الغرب في محاربة العبودية، لكنّ الغرب الآن تجاوزنا؛ لأنّنا ما زلنا نذكر في رسائلنا العمليّة أحكام العبد والحر!! أليس من الأفضل تجاوزها، لاسيما ضمن الرؤية الذاهبة إلى أنّ الإسلام أقرّها تدريجياً بغية القضاء عليها شيئاً فشيئاً؟

● يوجد هنا إطاران لابد من رصد الموضوع في سياقهما:

الإطار الأوّل: وهو الإطار العلمي البحثي، بحيث يكون المقصود من كلامكم حذف كلّ شيء في التراث العلمي حول هذا الموضوع وعدم فتح هذه الأمور حتى في البحث العلمي وفي الدروس الفقهيّة.

وهنا أجد نفسي أوافقكم في جانب وأخالفكم في آخر:

أ ـ أمّا ما أوافقكم فيه، فهو أنّه لم يعد هناك معنى لتصنيف الكتب والبحوث التفصيلية في قضايا الرقية والحريّة، فلا معنى لكي تفتح اليوم دروس على مستوى البحث الخارج والدراسات العليا للتخصّص في هذا الموضوع، ولا معنى لأن ننشغل في تفاصيل مباحث فقه العبيد والإماء وأحكام البيع والمعاملات المرتبطة بهذا الفقه، كما يحصل أن يمرّ الطلاب في كتاب (المكاسب) للشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) على بحوث مطوّلة في هذا الموضوع، وهم يدرسون فقه التجارات، نعم من الضروري تجاوز هذا البحث على مستوى التفصيل المشار إليه؛ إذ لا معنى له، بل يوجد ما هو أولى به، ممّا أهملنا البحث فيه مع الأسف.

ب ـ وأمّا ما أختلف معكم فيه، فهو أنّه من الضروري لطلاب العلوم الشرعيّة ودارسي الفقه الإسلامي أن يملكوا اطلاعاً عامّاً ـ غير موسّع ـ عن أحكام الرقيّة والحرية في الفقه الإسلامي وفي التراث القرآني والحديثي، وأن لا

يبقوا جاهلين بالمرّة بهذه الأحكام، والسبب في ذلك أنّ بُنية الفقه الإسلامي والبحث الاجتهادي قائمة على الكثير من عناصر الترابط والتواشج بين الموضوعات الفقهية، فتجد الفقيه وهو يبحث مسألةً في كتاب الطهارة مضطراً لأن يكون له موقف من مسألة أخرى في كتاب الحجّ مثلاً ذات صلة بموضوع بحثه؛ لأنّ طبيعة المسائل تتداخل.

وعلى سبيل المثال، فعندما نبحث في فقه الحجاب، وهي مسألة يعالجها الفقهاء عادةً في مقدّمات مباحث النكاح، سنجد فكرةً مهمّة لا يمكن الاجتهاد في نظرية الحجاب والستر في الإسلام من دونها، وهي أنّ الشريعة أجازت للأمة كشف شعر رأسها أمام الناس! كيف يمكن فهم نظريّة الستر في الإسلام وفقاً لهذا العنصر الذي أضيف؟! إنّ من شأن هذا العنصر أن يخلخل تصوّراتنا عن النظرية ككل، فمن الضروري أن نعالجه لنحاول لملمة كلّ العناصر التي تتصل بالنظرية الفقهية الإسلاميّة.

بل إنّ قضايا الطبقية من الأمور التي تطرح في مواجهة الشريعة الإسلاميّة، فإذا لم يكن طلاب العلوم الشرعية ـ وهم فقهاء وباحثو المستقبل ـ على معرفة بقضايا العبيد والإماء معرفةً عامّة، فقد يجدون صعوبةً في ردّ الإشكاليات المتصلة بهذه الموضوعات.

إذن، فنحن نحث من جهة على حذف مباحث الرقيّة والحرية من الدراسات الاجتهادية الموسّعة، لكن لصالح تعريف طلاب الشريعة بهذا الموضوع في المراحل الدراسية الوسطى، أي التي تفصل ما بين دراسة مثل الرسالة العمليّة ودراسة مثل كتاب المكاسب (وهو ما يعرف اليوم بمرحلة اللمعة)، فإنّ هذه الطريقة تحفظ الوقت، وتبقي الطالب على وعي بالخارطة الفقهيّة العامّة،

وتسمح له في مرحلة الاجتهاد أو البحث التنظيري بأن يمسك بخيوط المسائل المتشابكة في طبيعة العمل الفقهي.

الإطار الثاني: وهو إطار الرسائل العمليّة والأمثلة الفقهية، وفي هذا الإطار فإنّني أوافقكم تماماً على ضرورة حذف كلّ قضايا العبيد والإماء والرقية والحرية والإباق والمكاتبة والتدبير والعتق ونحو ذلك، إلا عند الضرورة القصوى. ومن الأمور المشجّعة في هذا المجال أنّ أمثال الإمام الخميني في (تحرير الوسيلة)، والسيد فضل الله في (فقه الشريعة) قد خطوا خطوات كبيرة جداً في حذف هذه الموضوعات لو تراجعون هذين الكتابين وما سار على مسارهما من سائر الكتب الفقهية العمليّة؛ إذ لا معنى لأن نكتب هذه الأمور للناس في مقام العمل، والحال أنّ موضوعاتها انعدمت، وإذا كانت موجودةً في مكان ما فيمكن أن تكون جواباً عن استفتاء بوصف ذلك حالة طارئة أو قليلة أو استثنائيّة.

٣٣٢ـ أليس ظلماً حرمان ولد الزنا من الإمامة وجوازها للفاسق التائب؟!

السؤال: ما هو الفرق بين ابن الزنا الذي يمنع من إمامة الجماعة وبين إنسانٍ فاسق فاجر، مارس جميع أنواع الموبقات وتاب وأصبح بعد مدّة من الزمن إماماً للمسلمين وحجّة الله في أرضه؟ مع أنّ ابن الزنا عاش منذ ولادته ابناً مؤمناً بارّاً تقيّاً، وذلك الشخص عاش حتى عمر الخمسين بين الملذّات والفسق والفجور!

● من الناحية المبدئيّة فإنّ كثيراً من الفقهاء لا ينطلقون بالضرورة من عنصر الخبث والفسق في ولد الزنا حتى نقارنه بالطريقة التي ذكرتموها، وإنّما يعتمدون على نصوص حديثيّة في هذا السياق، وهم يقولون بأنّ النصوص نهت أن يؤمّ الناسَ بعضُ الأشخاص مثل الأغلف (غير المختون)، والمجذوم، والأبرص،

والمحدود الذي أقيم عليه الحدّ، وولد الزنا وغير ذلك. فالمجذوم والأبرص ليسا سيئين في ذاتهما بالضرورة، لكن حيث دلّ النصّ على عدم إمامتهما التزم بعض الفقهاء بعدم تصدّيهما لإمامة الجماعة والجمعة، تماماً كموضوع عدم تصدّي المرأة لإمامة الرجال الذي ذهب إليه مشهور فقهاء الإسلام، فهذا ليس انطلاقاً من خبث المرأة أو فسقها، بل لخصوصيات يرى الفقيه أنّا لا نعلمها، وكلّ ما في الأمر أنّ النصوص فرضت ذلك علينا.

نعم، ذهب الشيخ ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) إلى الحكم بكفر ولد الزنا، في رأي مخالف لجمهور العلماء، ورتّب على ذلك جملة من الأحكام كتحريم مناكحته؛ لأنّ القرآن حرّم نكاح الكافر، وعدم اعتبار شهادته، وعدم اعتبار عتقه، فإنّ هذه كلّها مشروطة بعدم الكفر، وولد الزنا كافر (السرائر١: ٣٥٧؛ و٢: ١٢٢، ٣٥٣، و٣: ١٠)، وإذا صحّت هذه النظرية فسوف تفسّر كلّ الأحكام التي قيلت في ولد الزنا، كمنعه من المرجعيّة، والولاية، والقضاء، والإمامة للجماعة والجمعة، والإرث، والشهادة، وغير ذلك. وقد نسب القول بكفر ونجاسة ولد الزنا الى السيد المرتضى والشيخ الصدوق أيضاً، بل ادّعي الإجماع عليه ونفي الخلاف فيه (انظر: الأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ١٥٥).

والمستند لهذا القول مجموعة من الروايات (ومنها ما هو الصحيح سنداً)، مثل خبر الوشاء، عن الصادق عليه السلام: «أنه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكلّ من خالف الإسلام، وكان أشدّ ذلك عنده سؤر الناصب»، وخبر ابن أبي يعفور: «لا تغتسل من البئر التي يجمع فيها غسالة الحمام؛ فإن فيها غسالة ولد الزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء..»، وخبر الديلمي عن الصادق عليه السلام وجاء فيه: «إنّ ولد الزنا يقول يا ربّ فما ذنبي؟! فما

كان لي في أمري صنع فيناديه منادٍ ويقول به: أنت شرّ الثلاثة، أذنب والداك فنشأت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر»، وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال: «لا خير في ولد الزنا، ولا في بَشَره، ولا في شعره، ولا في لحمه، ولا في دمه، ولا في شيء منه، عجزت عنه السفينة وقد حمل فيها الكلب والخنزير»، وخبر علي بن الحكم، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديث ـ أنه قال: «لا تغتسل من غسالة ماء الحمام، فإنه يغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرّهم»، وخبر إبراهيم بن أبي زياد الكرخي، عن الصادق عليه السلام قال: «علامات ولد الزنا ثلاث: سوء المحضر، والحنين إلى الزنا، وبغضنا أهل البيت»، وخبر أبي خديجة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يطيب ولد الزنا أبداً، ولا يطيب ثمنه أبداً»، وصحيحة أبي خديجة أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو كان أحدٌ من ولد الزنا نجا نجا سائح بني إسرائيل»، قيل له: وما كان سائح بني إسرائيل؟ قال: «كان عابداً، فقيل له: إنّ ولد الزنا لا يطيب أبداً، ولا يقبل الله منه عملاً، فخرج يسيح بين الجبال ويقول: ما ذنبي»، وخبر العياشي، عن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «(إنّ نوحاً حمل الكلب في السفينة ولم يحمل ولد الزنا»، وغير ذلك من الروايات.

ولهذا السبب وجدنا بعض العلماء يذهبون ـ رغم قولهم بإسلام ولد الزنا ـ إلى عدم دخوله للجنّة، وبعضهم قال ـ تبعاً لبعض الروايات ـ بأنّه يوضع في النار في بيت ويؤتى رزقه إليه إذا كان صالحاً، وغير ذلك من الآراء التي ذهب إليها أمثال الشيخ يوسف البحراني والسيد الخميني رحمهما الله.

وقد انتقد المحقّق العراقي هذه الروايات انتقاداً عنيفاً في بعض أبحاثه

ووصفها بأنّها تخالف أصول المذهب الإمامي، وأنّها مردودة تخالف القرآن والسنّة ولو كانت صحيحة السند.

وقد كنتُ ألقيت في دروس البحث الخارج مجموعةً من الأبحاث المتعلّقة بكلّ أحكام ولد الزنا في الفقه من باب التقليد إلى باب الديات، وقد تنشر قريباً جدّاً بعون الله، وتوصّلتُ هناك إلى أنّ ولد الزنا حكمه في الآخرة حكم غيره تماماً، وأنّ القرآن جعل التمايز في الآخرة بالعلم والإيمان والعمل الصالح فقط، وأمّا حكمه الدنيوي فهو مسلم ـ على تقدير ولادته من مسلم أو على تقدير إعلانه الشهادتين طبعاً ـ تترتب عليه تمام آثار الإسلام، لكنّ الشرب من سؤره مكروه، كالشرب من سؤر الجنب والحائض عند بعض العلماء. ولا تقبل شهادته. ولا يرثه أبوه ومن تقرّب إليه من طريق الأب، لكنّه ـ وخلافاً لجمهور العلماء ـ يرث أباه وأمّه وكلّ من يتقرّب إليهما، وأنّ قطع التوارث معه ليس سوى عقوبة للزاني لا عقوبة للولد، فالولد يرث الأبَ، ولكنّ الأب الزاني لا يرث الولد، وهذا هو المستفاد من النصوص حسب فهمي القاصر وإن لم يقل به أحدٌ فيما أعلم.

كما أنّ نفي التوارث بينه وبين الأب من الطرفين يكون في حالة جريان قاعدة الفراش، وهي الحالة التي تكون الأمّ فيها متزوّجة، ولا يعلم بعد زناها مع شخص آخر أنّ الولد للزاني أم للزوج، فيؤخذ بقاعدة الفراش الجارية في خصوص موارد الشك، كما هو المعروف بين فقهاء الإسلام، خلافاً لما نُسب إلى أبي حنيفة.

كما أنّ ولد الزنا يتولّى المرجعيّة والقضاء والولاية وسائر المناصب، كما تصحّ إمامته لصلاة الجماعة على كراهة فقط، وفاقاً لرأي المحقّق الإصفهاني، وكذلك

ديته هي دية سائر المسلمين وفاقاً لمشهور الفقهاء، وخلافاً للسيد الخوئي (انطلاقاً من مبناه القديم في توثيق رواة كامل الزيارة) وبعض المتقدّمين الذين جعلوا ديته مثل دية اليهودي، وهي ثمانمائة درهم.

والحاصل: إنّ ما أراه بنظري القاصر هو أنّه لا فرق بين ولد الزنا وغيره على مستوى التشريعات الإلزاميّة إلا في الشهادة حيث لا تقبل شهادته، وكذلك لا يرثه أباه، ولكنّه يرث أباه وأمّه، والعلم عند الله.

٣٣٣. استفهامات حول الجزع والظواهر المفرطة في العزاء الحسيني

◄ السؤال: هل يوجد فعلاً من غير الشيعة، من السنّة وأديان أخَر من يهتمّ بالشعائر الحسينيّة؟ وما هو الميزان في موضوع الشعائر أنّ فلاناً عنده إفراط أو تفريط؟ وهل يعتبر بكاء النبي يعقوب عليه السلام على النبي يوسف عليه السلام من مصاديق الجزع؟ وهل قول: «لأبكينّ عليك بدل الدموع دماً»، يدلّ على جواز التطبير وأمثاله؟ وهل يمكن أن تكون الزهراء عليها السلام قد أزعجت أهل المدينة بكاءً على أبيها؟ وأليس الجزع حالة عفوية لا يكون الإنسان في وعيه الكامل حينها وتكون خاليةً من القصد؟ وقد لا يكون اللطم محرّماً ولكنّه غير مستساغ عند غير الشيعة، بل عند بعض الشيعة أيضاً، ألا يوجب ذلك تغيير الحكم؟

● ١ ـ لا علم لي بوجود غير الشيعة ممّن يهتم بهذه الشعائر، ولكن ليس من البعيد وجود بعض السنّة من التيارات الصوفيّة، وقد سمعت أنّ بعض أهل الكتاب في إيران يتفاعلون ويمارسون هذه الشعائر.

٢ ـ إنّ الميزان في الإفراط والتفريط هو الاحتكام إلى الدليل الشرعي والعقلي

بعناوينهما الأولية والثانوية، وحساب المصالح والمفاسد، وليس هناك ميزان نهائي وحاسم، وإنّما هي اجتهادات تخضع للنسبيّة كلٌّ حسب ما يرى الأمر.

٣ ـ لا يعتبر بكاء يعقوب جزعاً في حدّ نفسه ما لم يدلّ شاهد على ذلك؛ لأنّ الجزع هو ضدّ الصبر، ولا يمكننا أن نجزم بحصول هذه الحالة ليعقوب؛ لأنها تتبع الوضع القلبي الذي يظهر في الجوارح، ومن ثم فقد يكون يعقوب باكياً بهذه الدرجة دون جزع، تماماً مثلنا نحن حيث نبكي كثيراً دون أن يلازم ذلك حصول الجزع، وإن كان الظاهر قرينة على الباطن.

٤ ـ إنّ التعبير الوارد في الرواية عن الإمام المهدي عليه السلام، لا ربط له بقضايا التطبير، فإنّ هذه التفاسير ذات عجمة واضحة، لا يفهمها العربي بهذه الطريقة، إذ هذه الجملة تعني المبالغة في الحزن، لا الجزع ولا تطبير الرؤوس وأمثال ذلك، تماماً كما يعبّر المثكول والحزين والمتحرّق الوجدان والقلب، فلا أفهم منها ـ وفقاً للبلاغة والدلالات العربية ـ غير هذا، وإلا لزم من المستدلّ هنا أن يفتي بجواز ـ بل برجحان ـ جرح العين! وأن يُعْمِي كلٌّ واحد نفسَه في عاشوراء!

٥ ـ إنّ رواية بكاء الزهراء ـ على تقدير صحّتها وثبوتها تاريخيّاً ـ يمكن تفسيرها بأنّ بكاءها بهذه الطريقة كان جزءاً من مشروع إيقاظي لمسلمي المدينة المنوّرة لتحريك ضمائرهم، وإلا فمن دون مثل هذا الافتراض سيغدو التبرير صعباً.

٦ ـ الجزع حالةٌ قلبية قد تظهر على الجوارح، ولهذا لا معنى للجزع في الجوارح إذا كان القلب في غير حالة الجزع؛ فإذا ضرب الإنسان رأسه بالسيف مثلاً دون أن يكون قلبه في حالة انهيار عاطفي، بل لمجرّد الأداء الاستعراضي

مثلاً، فهذا ليس جزعاً، بل صورة جزع ظاهريّة؛ لأنّ الجزع من مقولات القلوب.

نعم، قد يقول فقيهٌ بأنّه إذا جاز الجزع واستحبّ فإنّ إظهار ما يوحي بالجزع يكون مثله بوحدة المناط، فإذا أحرزت الوحدة فلا بأس وإلا فيصعب التعميم.

٧ ـ إنّ كون التطبير أو اللطم العنيف غير مستساغ عند الناس، لا يضرّ بجوازه ولا باستحبابه لو ثبت؛ فإنّ عدم كونه مستساغاً لا يغيّر من أحكام الله شيئاً، ما لم يبلغ رتبة تحقّق عنوان ثانوي بشكل يقيني ومحرز يفرض المنع.

٣٣٤ـ تقويم عام لظاهرة ثقافة الاحتياطات التي تنتشر بين المتديّنين

السؤال: نجد فكرة الاحتياط في الدين ـ انطلاقاً من بعض الأحاديث الشريفة، مثل الاحتياط طريق النجاة واحتط لدينك ـ قد سيطرت على العديد من المتديّنين والمتشرعين فغدوا يحتاطون في ما أباحه التشريع فضلاً عن غيره. ألا يعدّ ذلك من قول الإمام علي عليه السلام في حقّ الخوارج: «إنّهم ضيّقوا على أنفسهم فضيّق الله عليهم»؟ وألا يتنافى هذا مع تصريح القرآن بأنّ الدين دينُ يُسر لا عسر؟!

● ينطلق العلماء المسلمون من قاعدة يرون صحّتها تقول بحُسن الاحتياط على كلّ حال، وأنّ الاحتياط سبيل النجاة، ويرون العقل حاكماً بذلك على مستوى حُسن الاحتياط لا وجوبه، إلا في بعض الحالات التي يحكم فيها بالاحتياط لزوماً لتفريغ الذمّة من التكليف المتوجّه إلى العبد.

وقد اشترط علماء أصول الفقه في الاحتياط ـ لكي نحكم بحُسنه ـ شرطين أساسيّين:

الشرط الأوّل: أن لا يكون الاحتياط منافياً للاحتياط، بمعنى أن لا يبلغ احتياط الإنسان حدّاً يكون احتياطه مؤدّياً إلى وصوله لارتكاب ما يحكم الشرع أو العقل بحرمته أو قبحه مثلاً، كأن يحتاط في الأكل من الأطعمة لشبهة الحرمة فيبلغ باحتياطه حدّ الموت، فإنّ هذا خلاف الاحتياط، أو أن يحتاط في التعامل مع ابنه بما يؤدّي إلى أذية ابنه الآخر، وهكذا..

الشرط الثاني: أن لا يؤدّي الاحتياط إلى الهرج والمرج والعسر والحرج الشديدين المخلَّين بالنظام العام، فلو أنّ أهل السوق مثلاً احتاطوا جميعهم في معاملاتهم الماليّة في كلّ مورد فيه أدنى احتمال لشبهة، فمن الممكن أن تتعطّل الحياة بين الناس.

ويمكننا ـ بطريقة أو بأخرى ـ أن نرجع الشرط الثاني إلى الأوّل، ليكون أنموذجاً من نماذجه لا أكثر.

إنّ الذي يحصل في ممارسات الناس للاحتياطات الشخصيّة أنّنا نفكّر بالاحتياط بالذهنيّة الفرديّة فقط، فيما للاحتياط وجهٌ اجتماعي عام أيضاً، وهذا ما يفرض علينا أن ننظر للموضوع بمستوى شمولي أوسع، فلو فرضنا مثلاً أنّ مكلّفاً احتاط في الغسل أو الوضوء فصرف كميّةً كبيرة من الماء المصبوب على أعضاء بدنه، وقام كلّ المكلفين بالنحو نفسه، فاستهلكوا كمّيات كبيرة من الماء، فقد تكون النتيجة هي نقصان المياه على مستوى الأجيال القادمة، مع العلم أنّ هناك اليوم مشكلة كبيرة في المياه.. هذا مجرّد مثال قد لا يكون دقيقاً، لكنّه يجلي لنا الصورة.

وهذه الفكرة ـ أي النظر إلى الاحتياط على مستوى البُعد الاجتماعي ـ ممّا أكّد عليه أيضاً السيد محمّد باقر الصدر والشيخ مرتضى مطهّري في عدّة مواضع،

مصرّحاً ـ أي الصدر ـ بأنّ الاحتياط لا يمكن أن يكون وظيفة عامّة تمارس بطريقة اجتماعية وجمعيّة، ويمكن مراجعة كلامه في هذا الموضوع عند حديثه عن دليل الانسداد في علم أصول الفقه.

عندما آخذ احتياطي الشخصي منفصلاً فأنا حرّ في ذلك ولي قراري الشخصي، لكن عندما نريد تحويل الاحتياط إلى ثقافة عامّة شعبيّة وعُرف إيماني سائد في مفاصل الأمور، فهنا يجب الأخذ بعين الاعتبار التردّدات الطبيعيّة لذلك، وحساب هذه التردّدات حساباً يضعنا ضمن موازنة المصالح والمفاسد، لنعرف هل الاحتياط بهذه الدرجة وعلى هذا المستوى يظلّ على حسنه أم لا؟

سأعطي مثالاً بسيطاً آخر، لو كنّا في بيوتنا ووسط أسرنا وعوائلنا ولدينا أطفالنا، وأردنا أن نمارس الاحتياط في مجالات كبيرة، فنحتاط في أيّ أمر يأتي على التلفاز، أو على النت، أو نحتاط في الأطعمة والأشربة أو.. أو في العلاقة مع فلان أو فلان (وأؤكّد أنّني أتحدّث هنا عن الاحتياط غير الملزم به شرعاً) فيجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن لا يترك ذلك أثراً موجباً للضيق من التديّن على أولادنا، فيرتدّ ذلك سلباً عليهم، وقد رأينا ذلك عند بعض الناس، وأفضت بعض الإفراطات إلى تنفّر الجيل الجديد من الجيل القديم داخل الأسر والعوائل.

هذا هو معنى حساب الأمور بطريقة تفاعليّة مع المحيط، وليس الحكم العقلي مطلقاً هنا في كلّ الدوائر، ولا حتى النصوص، ما دامت هذه الأمور التي أشرنا إليها تمثل مقيّدات لبية عقلائية ومتشرّعية أيضاً.

وتبرز هذه الصورة أكثر وضوحاً عندما يدخل الفقيه المجتمع كلّه في سياق احتياطي، فلو استطاع الفقيه أن يطلّ على المجتمع من مستوى أعلى مبتعداً عن الفردية في طرح المسائل، لتوصّل إلى أنّ إلقاء هذا الكمّ الهائل من الاحتياطات في

الرسائل العمليّة ـ في حال عدم ثبوتها عنده، بل ثبوت عدم الحكم الإلزامي في كثير من الموارد لديه ـ سيؤدّي بالنظرة الاجتماعية إلى مزيد من العسر والمشاكل، فمثلاً عندما أقول: إنّ الأحوط عدم حلق اللحية، أو الأحوط نجاسة أهل الكتاب، مع أنّ الثابت عندي في أبحاثي الفقهية هو الجواز أو الطهارة، فإنّ ذلك بالنظرة الفردية جيّد وحسن، بل وحتى بعض أبعاد النظرة الاجتماعيّة، إلا أنّه ينبغي أخذ الأبعاد الاجتماعية الأخرى بعين الاعتبار أيضاً، فإنّ الحكم الأوّل قد يؤدّي إلى أن يخسر الإنسان العديد من الوظائف في بلده، فقد لا يُسمح للجندي أن يكون ملتحياً، وكذا من يعمل في مجال معيّن آخر كبعض البنوك، وهذا ما سيؤدّي إلى تراجع المتديّن ـ وربما المسلم عموماً ـ عن النفوذ داخل أجهزة الدولة أو في الوظائف العامّة والهامّة في بعض البلدان، الأمر الذي ينبغي لنا أن نأخذه بعين الاعتبار أيضاً.. والأمر كذلك في مسألة نجاسة الكتابي.

إنّ تقليل هذا الكمّ من الاحتياطات يجعل التواصل مع المتديّن أسهل وأفضل.. إنّ الموضوع يحتاج إلى دراسة مستوعبة من قبل الفقيه المتصدّي للمرجعيّة، فقبل وضع الرسالة العملية علينا أن ندرس المجتمع المسلم وتبعات وضع الاحتياطات عليه، لا أن ندرس تردّدات رفع الاحتياط في الداخل الحوزوي وعلى مستوى التعقيدات الحوزويّة فقط، فإنّ هذا قد يخرج عن الحالة الرساليّة في بعض الأحيان.

وأحبّ هنا أن أنقل نصّاً دالاً للفقيه الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، فقد قال في رسالته إلى السيد كمال مرتضوي ما نصّه: «جناب حجّة الإسلام والمسلمين الحاج السيّد كمال مرتضوي دامت بركاته. السلام عليكم ورحمة اللهّ وبركاته. أرجو أن تصلكم هذه السطور وأنتم وسائر من يتعلّق بكم في أفضل الأحوال

من سائر الوجوه، كما أسأل اللهَّ سبحانه وتعالى أن يرعاكم بعظيم لطفه ويديم لكم التأييد والتسديد، وإنّي أتفقّد أحوالكم وأعتزّ بما أسمع عنكم وعن خدماتكم الجليلة للدين طبقاً لما أعهده فيكم منذ عرفتكم من صفات الكمال والورع والغيرة على الدين الحنيف. نكتب إليكم هذه السطور بمناسبة رسالة شفهيّة وصلتني من سماحتكم بتوسّط الفاضل الألمعي الشيخ عبد اللهَّ الخنيزي حفظه اللهَّ تعالى، فقد ذكر لي أنّكم كلّفتموه بتبليغي ملاحظتكم حول الفتوى بطهارة المنتحلين للإسلام ممّن يحكم بكفرهم شرعاً، وطلبكم منّي الاحتياط في ذلك. وكان بودّنا أن تكتبوا إليَّ بذلك، فإنّي أتلقّى كلّ ما تتفضّلون به بكلّ اعتزاز وتقدير. وعلى أيّ حال، فإنّي أثمّن ملاحظتكم الشريفة وأعتزّ بها لثقتي من ناحية بأنّها نابعة من ذلك المنبع الديني الطاهر الذي يعمر به قلبكم الزكي، ولما تعبّر عنه الملاحظة من اهتمامكم بهذا الجانب؛ لأنّ النصح والإرشاد إحسان ورعاية وتفضّل، فلكم الشكر على ذلك، ولا حرمنا المولى سبحانه من أمثالكم ومن نصائحكم وأدعيتكم، غير أنّي أريد أن أشرح لكم بهذه المناسبة واقع الخصوصيّات الدينيّة والملاكات الشرعيّة التي ألحظها في هذا المقام وفي أمثاله، فإنّي أعرف أنّ مجرّد تماميّة الميزان العلمي والدليل الفقهي على حكم لا يستلزم التصريح به، وأعرف أنّه في حالة قيام الدليل الشرعي على فتوى مخالفة لما هو المعهود في أذهان المتشرّعة يمكن للفقيه أن لا يبرز تلك الفتوى رعايةً لعواطف جملة من الأخيار والأبرار، واجتناباً لما قد يصيبه من تأثّرهم وانكماشهم عنه، أنا أعرف ذلك، ولكن في مقابل ذلك قد توجد جهات وحيثيّات لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار؛ إذ تنعكس عليَّ أوضاع الشيعة في مختلف أنحاء العالم ومدى ما يمكن أن يكون لفتوى معيّنة من أثر في رفع الحرج عن جملة منهم في جملة من

البقاع في الدنيا، أو من أثر في تأليف قلوب من حولهم أو رفع الأذى عنهم. فعلى سبيل المثال: أنا أعرف كثيراً يا عزيزنا المعظّم عن أوضاع الشيعة في عمان ومسقط وهم يعيشون في كنف الخوارج وفي ظلّهم ويقاسون من البناء على نجاسة هؤلاء الشدائد في حياتهم العمليّة والإحراجات المستمرّة، بل يواجهون في كثير من الأحيان ردود الفعل وعكس العمل من قبل الآخرين، فإذا تمّ لدى الفقيه الميزان الشرعي للفتوى بالطهارة أليس يدعوه وضع أمثال هؤلاء إلى التصريح بذلك رفعاً للحرج عنهم وحفاظاً على كرامتهم؟! وهكذا الأمر في جملة من المواقع الأخرى. وكذلك الحال في الغلاة الذين يمكن تقريبهم نحو التشيّع الحقيقي، ويكون للتعامل معهم على أساس الطهارة أثر في هذا التقريب، أفليس هذا الأثر يدعو الفقيه إلى إيثار الإعلان عمّا تمّ عليه الدليل في نظره بينه وبين الله تعالى؟! وأتذكّر أنّ شخصاً من أجلّة علماء تبريز ومن المحبّين والمخلصين لنا قد كتب لنا بعد صدور تعليقتنا على منهاج الصالحين يطلب السكوت عن فتوى طهارة أهل الكتاب وتبديل ذلك بالاحتياط. وذكر دامت بركاته أنّ جملة من الأخيار في تبريز تعوّدوا على استخباث أهل الكتاب ونجاستهم، فهم ينقبضون عمّن يقول بالطهارة، وقد كتبت إليه دامت بركاته أنّي أعلم بذلك، ولكنّي ألاحظ في نفس الوقت الآلاف ممّن يهاجر إلى بلاد أهل الكتاب ويقعون في محنة من ناحية القول بالنجاسة، حتّى حدّثني الثقات أنّ جملة من المتديّنين الذين هاجروا إلى هناك تركوا الصلاة وخرجوا تدريجاً من التديّن رأساً لأنّهم يرون النجاسة محدقةً بهم، فيرفعون يدهم عن أصل الفريضة، فلو أوقفني المولى القدير سبحانه وتعالى للحساب بين يديه وقال لي: كيف سبّبت بعدم إبرازك للفتوى التي تراها لانحراف هؤلاء وإحراج الكثير من الناس واستدراجهم إلى المعصية،

فماذا سوف أقول؟ إنّني أيّها السيّد الجليل أعاني نفسيّاً وروحيّاً معاناة شديدة في مثل هذه المواقف، وأخشى كثيراً أن أتصرّف تصرّفاً أؤثر فيه مصلحتي الخاصّة على مصلحة الدين، فأنا أعلم أنّ هناك عدداً من الصالحين والمتشرّعة الأبرار قد أخسرهم شخصيّاً بسبب إبراز الفتوى المذكورة التي هي على خلاف المعهود في أذهانهم، وقد يقولون: ما لنا ولهذا الفقيه ولنتركه. ولكنّ هؤلاء إذا قدّر لهم أن تركوني فلن يتركوا الدين، وإنّما يتركوني إلى فقيه آخر، لن يتركوا الصلاة، لن تتهدّد كرامتهم بشيء. إذن فلن يخسرهم الدين، وإنّما أخسرهم أنا شخصيّاً إذا لم يوجد من يشرح لهم واقع الحال ويرفع ما في نفوسهم. وأمّا أولئك الذين يقعون في ضائقة من القول بالنجاسة ويصيبهم الضعف الديني تجاه ذلك فيتحلّلون تدريجاً من واجباتهم، فإنّهم سيخسرهم الدين رأساً. وعلم الله أنّي وقفت في لحظات عديدة أوازن بين الخسارتين، وكانت نفسي أحياناً تقول لي: حافظ على وضعك، ولكن أحسّ من ناحية أخرى بأنّي بحاجة إلى جواب أمام الله تعالى. وهكذا تجدون أيّها السيّد الجليل أنّ ما صدر منّا من فتوى لم يكن لمجرّد الرغبة في أن نبرز كلّ ما تمّ الدليل عليه ثبوتاً، وإنّما هو نتيجة معاناة من هذا القبيل، ولأجل الموازنة بين أوضاع الشيعة وحاجاتهم ومتطلّبات ظروفهم في مختلف الأماكن والبقاع، وحفاظاً على جملة من المصالح الدينيّة العامّة ولو بالمجازفة ببعض المصالح الخاصّة، فالاحتياط والتخوّف من أن أؤثر ذاتي على ديني هو الذي جعلني أقف من حيث الفتوى بالطهارة الموقف الذي ترون، وإنّي أؤمّل من لطف الله تعالى وحسن رعايته وعلمه بنيّة هذا العبد أن يعصمنا من السلبيّات والمنفيّات التي قد تتولّد من ذلك، ويقيّض من العلماء الصالحين من أمثالكم من يوضح وضعي. هذا وإنّي أرجو أن لا تنسوني من أدعيتكم الصالحة

في مظانّ الإجابة، كما لا أنساكم إن شاء اللهً تعالى، وأن لا تبخلوا عليَّ بأيّ إرشاد أو توجيه. والسلام عليكم ورحمة اللهً وبركاته. محمّد باقر الصدر. ٨ شعبان ١٣٩٧..) (موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج١٧، ومضات، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٩).

هذه هي الذهنية المسؤولة التي نتحدّث عنها. رحم الله هذا الشهيد العظيم.

يضاف إلى ذلك كلّه، ما جاء في الحديث النبوي: «إنّ الله يحبّ أن يؤخذ برخصه كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه» (جامع أحاديث الشيعة ١٤: ٥٧٦، ومجمع الزوائد ٣: ١٦٣)، فمن غير المعلوم أنّ الله يحبّ من العبد فقط أن يعمل بالفرائض ويترك المحرّمات، بل هو يحبّ أيضاً أن يعيش العبد الرخصة والفسحة في أمره في دائرة ما لا حرمة منجّزة فيه عليه، وقد يكون ذلك لأنّ الرخص تقوّي الإنسان على فعل الواجبات وترك المحرّمات وتُوازن حياتَه.

وقد ذكر علماء أصول الفقه أنّ الإباحة في بعض الأحيان تكون اقتضائيةً، بمعنى أنّ الله تعالى هو الذي يريد الترخيص، لا أنّ الرخصة معناها عدم وجود مبرّر للحرمة أو الوجوب فقط، بل قد يكون الترخيص في بعض الأحيان لرغبةٍ من المولى في إطلاق العنان للمكلّف؛ لأجل وضع توازن بين المباحات والمحظورات في حياته، والشريعة قائمة بحدّ ذاتها على هذا التوازن.

بل من وجهة نظري الشخصيّة، أشكّ في أنّ بعض الاحتياطات المذكورة في الرسائل العمليّة هي من الاحتياطات الموافقة للمعنى الأصولي الذي ذكرناه؛ لأنه في بعض الأحيان تجد الفقهاء يحتاطون، في حين أنّ المورد من الموارد التي يدور فيها الأمر بين الحرمة والوجوب وفقاً للحساب المتقدّم.

ولو راجعنا القواعد الأساسيّة للدين والفقه الإسلامي لوجدنا أنّ العديد

منها ترخيصيّة من قبيل: قاعدة سوق المسلمين، وأصالة الصحّة، وقاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدة الإلزام، وقاعدة نفي الحرج، وقاعدة نفي الضرر، وقاعدة لا تعاد، وقاعدة لا شكّ لكثير الشك، وقاعدة معذوريّة الجاهل، وقاعدة عدم الفحص في الشبهات الموضوعيّة، وأصالة البراءة، وقاعدة الائتمان، وقاعدة الإحسان، وقاعدة الجبّ، وقاعدة التقيّة، وقاعدة الدرء، وقاعدة الاضطرار، وغيرها من القواعد الفقهيّة والأصوليّة، والقليل من القواعد يدعو إلى الاحتياط.. وهذا أيضاً مما يدعو الفرد المسلم إلى توازن نظرته لقضية الاحتياط والتساهل.

علماً أنّ علماء أصول الفقه قد بحثوا في روايات الاحتياط بالتفصيل، وذكر الكثير منهم أنّ غالبيّتها الساحقة ضعيفة السند، وأنّ فكرة الاحتياط في الدين تجذّرت في العهد الإخباري عند الشيعة الإمامية (القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجري)، حيث كان الإخباريّون يقولون بوجوب الاحتياط في الشبهات التحريميّة، وهو ما ساعد على تأصيل هذه الفكرة وغرسها في الأذهان.

وأخيراً، فإنّني أدعو إلى الاحتياط في حفظ حرمة الرخص الشرعيّة وقدرها ومكانتها، وأن لا نهدرها، وأرفض بشدّة في الوقت عينه قيامة التشريع على الرخص المبعثرة، وهي الطريقة التي يريدها بعضٌ منّا اليوم للتفلّت من الأحكام الشرعيّة، فيجمع متناثر الرخص في فتاوى العلماء كي يخرج بحياة متحرّرة من الإلزامات الشرعيّة!

٣٣٥. مدى الحاجة للسؤال عن شرعية الطقوس الشعبيّة الدينية غير المخالفة للدين

السؤال: قرأت ما كتبتموه حول سؤال وردّكم بخصوص توثيق زيارة

الأربعين. وفي رأيي المتواضع إنّه لا يوجد دين مجرّد من ممارسة أتباعه لمجموعة من العقائد والطقوس الشعبية التي لم ينصّ عليها بنحو الخصوص في ذلك الدين، فإن كانت هذه العقائد والطقوس مما ينسجم مع القواعد والأطر العامة في ذلك الدين اكتسبت شرعيّتها من تلك القواعد والأطر، وإن كانت مخالفة لتلك القواعد والأطر اعتبرت بدعة. وإذا افترضنا ديناً لا يمارس أتباعه هذا النمط من العقائد والطقوس، فهذا لا يدلّ على وعي اتباع ذلك الدين، بل يكشف عن عدم تغلغل ذلك الدين في وجدان الناس ومشاعرهم وعواطفهم. قبل مدّة كنت حاضراً في جلسة مع مجموعة من أتباع المدعو أحمد الحسن الذي لقّب نفسه بـ (اليماني)، وقبل أن نتفرّق أسمعني أحد أتباعه نشيداً من جهاز الموبايل يعبّر فيه المنشد عن مشاعره وعواطفه تجاه الدعوة وصاحبها، فالتفت إلى صاحبي وقلت له: هذا يعني أنّ دعوة هذا الرجل قد أصبحت من العقائد الشعبية، ولم تعد نظرية أو فكرة. ولعلّ ممّا يعدّ من الممارسات الدينية الشعبية ذلك النشيد الذي حفظه لنا التاريخ عندما وصل النبي (ص) إلى المدينة: طلع البدر علينا من ثنيّات الوداع، فقد كان هذا ممارسة دينية شعبية بحتة، ولم يخطر في بال ذلك المجتمع أنه لابدّ أن يسأل عن شرعيّة هذه الممارسة، كما أنّ النبي (ص) لم ينههم. والحمد لله والحقّ يقال: إنّ مذهبنا لا يجمد على النصوص ويسمح للناس بممارسة الشعائر والعقائد الشعبية ضمن القواعد والأطر الشرعيّة، وهناك الكثير من المرونة في كيفية التعاطي مع التراث، ولسنا نعاني من الإشكاليات التي يعاني منها غيرنا، ويخطأ من يسحب إشكاليات الفكر السنّي ويعمّمها على الفكر الشيعي. نحن نسمع بأخباركم من بعض الإخوة ونقرأ لكم، قرأنا لكم كتاب نظريّة السنّة والتعددية الدينية وبعض بحوثكم، ونشيد بأسلوبكم المعتدل في

معالجة الإشكاليات العقائدية والفكرية.

● بعد شكركم أخي الكريم على رسالتكم الطيبة هذه، أوّد أن أبدي موافقتي المبدئيّة على روح ما طرحتموه، والذي لا يتنافى ـ في قسم كبير منه ـ مع ما جاء في جوابي عن السؤال المشار إليه أعلاه، لكن لديّ بعض التعليقات الطفيفة، وهي:

أولاً: لم يقل أحد من الفقهاء أو علماء الدين فيما نعلم بأنّ الممارسات الشعبية إزاء القضايا الدينية يجب أن تكون منصوصة بعينها، ولم يقل أحد بلزوم أن نرجع للدين في التعبير عن تعاطفنا مع القضايا الدينية أو غيرها، كلّ ما في الأمر أنّه يجب التنبّه لمسألتين:

المسألة الأولى: أن لا يكون أسلوب تعبيرنا العاطفي والتفاعلي مع القضيّة الدينية أو غيرها مخالفاً للدين نفسه ولقيمه ومبادئه ونصوصه، فإنّ الله لا يُطاع من حيث يُعصى، كما أطبق على ذلك الفقهاء المسلمون فيما نعلم.

المسألة الثانية: أن لا نعتبر هذا النوع من التفاعل العاطفي أمراً دينيّاً، فهناك فرق بين أن أتفاعل عاطفيّاً مع مسألة دينية بطريقتي الخاصّة النابعة من ثقافتي، وهذا حقّ مشروع لي وللجميع، وبين أن أعتبر أنّ هذه الطريقة التفاعلية الخاصّة منسوبة للدين، فإنّ هذا تشريع على الله، ولو ألقي إلى الناس ليعملوا به لكان بدعة (على الخلاف في تمييز فكرة البدعة عن فكرة التشريع، والمطروحة في كلمات كبار العلماء، لاسيما المحقّق النراقي رحمه الله).

فمن حقّي أن أسافر إلى مكّة للعمرة بالطائرة، ومن حقّي أن أجعل ذلك عادةً شعبية، لكن ليس من حقّي أن أخلق في الوعي الشعبي ثقافة مستبطنة توحي بأنّ هذا النمط من الذهاب إلى مكّة هو نمط ديني، فالقضية ليست في الفعل فقط، وإنّما في مديات نسبته للدين نفسه، فعندما يذهب الناس إلى زيارة الإمام الحسين

في الأربعين، فهذا لا إشكال فيه، بل هو مشمول للعمومات الداعية لزيارته سلام الله عليه، لكن أن أعتبر أنّ زيارة الأربعين بعنوانها أمر ديني فهذا لا يقبل به الفقهاء، إلا إذا أقمنا شاهداً على أنّ الشريعة تعتبر زيارة الأربعين ـ بوصفها زيارة الأربعين، لا بوصفها مطلق زيارةٍ ـ أمراً دينيّاً، فليلاحظ ذلك جيّداً.

ثانياً: إنّ ما فعله المسلمون الأوائل لدى وصول النبي إلى المدينة كان أمراً رائعاً، حيث استقبلوه بالأناشيد والترحاب، وهذا لا بأس به، بل هو مشمولٌ لاحترام النبي وتقديره وتعظيمه ومحبّته وغير ذلك، لكن لم يكن يخطر في بال المسلمين الأوائل أيضاً أنّ هذا النشيد هو أمر ديني بعنوانه، أي أنّ نشيد (طلع البدر علينا) هو نشيد ديني، وأنّ قوله يعدّ أمراً منصوصاً عليه في الدين، فهناك فرقٌ ـ كما درستم سماحة الشيخ في أصول الفقه، وأنتم إن شاء الله أعلم منّي بذلك ـ بين ثبوت الحكم على العنوان العام وشموله بشكل تلقائي للمصداق الخاصّ، وبين جعل مصبّ الحكم على العنوان الخاص، فإنّ الثاني لا يثبت بالأول كما قال الأصوليون. ولو أنّ المسلمين الأوائل أنشدوا هذا النشيد بوصفه ـ بعنوانه ـ أمراً دينيّاً، لربما قال لهم النبي: إنّ المسألة ليست كذلك، لكن لأنّ وعيهم كان ينطلق من مطلق العناوين العامّة لم يقف النبي عند فعلهم، بل ربما اعتبره مستحسناً.

إنّ وضع جملة (الصلاة خير من النوم) مشمول لعمومات الدعوة إلى الحقّ والخير، لكن عندما توضع في الأذان بوصفها في الوعي الشعبي أمراً دينيّاً بعنوانه الخاصّ ـ بصرف النظر عن حذف جملة كانت مكانها، وبصرف النظر عن مسألة توقيفية الأذان وعدمها ـ فإنّ هذا الأمر لن يكون مقبولاً. وهكذا الحال في صلاة التراويح، فإنّها بصرف النظر عن مشروعية أو عدم مشروعيّة الجماعة في النوافل،

مشمولةٌ لعنوان «الصلاة خير موضوع»، لكن عندما نخلق في الوعي الشعبي ثقافة تجعل هذه الصلاة بعنوانها أمراً دينيّاً ومقولاً شرعيّاً خاصّاً فإنّ الأمور تختلف، فلا بدّ لي هنا في هذين المثالين من أن أقيم شاهداً شرعيّاً خاصّاً على المسألة، وإلا لزمني أن أبدّد الوعي الشعبي المغلوط فيها.

إنّ فهم فكرة الابتداع بالغ الأهميّة، ولهذا من الضروري ـ كما قلت في جواب سؤالي الذي أشرتم إليه أعلاه ـ أن نوضح دائماً للوعي الشعبي طبيعة الأمور، حتى لا نخلق في ذهنه مفاهيم دينية غير صحيحة، فنقع في مشاكل شرعيّة، وإلا فقد لا نجد مصداقاً للبدعة في مجال الأمور العملية عبر التاريخ إلا ويكون مشمولاً للعمومات والمطلقات. هذا كلّ ما في الأمر.

ثالثاً: من الطبيعي أنّ الدين يظهر بقوّة في الطقوس والشعائر، وكلّ دين ـ لو نلاحظ ـ جعل لنفسه طقوسه وشعائره، وهذا أمر واضح لا نقاش فيه، لكنّ السؤال: هل قصّر الدين الإسلامي في صنع شعائر لنا حتى نزيد على شعائره شعائر؟ فالدين جعل الحجّ والعمرة وكلّ تفاصيلهما من الشعائر والعادات الشعبيّة، وكذلك جعل الأعياد وصلواتها، والصوم وشهر رمضان، وزيارة مراقد النبي وأهل بيته، وصلاة الجماعة والجمعة، وكذلك المساجد وإحياءها، وقراءة القرآن وغير ذلك.. جعل هذا هو مظاهر طقوس الإسلام الدينية، ولم يقصّر الإسلام في جعل الطقوس لنفسه ولأتباعه، بل صاغ لهم نظام عادات دينية شعبية كثيرة جدّاً، فلسنا بحاجة لأن نضيف لعاداته وشعبياته وطقوسه وأعرافه عاداتٍ وشعبيات وطقوساً وأعرافاً.

الموضوع يكمن هنا، هل نشعر بالتكرار من الطقوس التي وضعها الإسلام، بحيث فقدت قوّتها الروحية حتى بتنا نقوم باصطناع طقوس جديدة لنقوّي

إيماننا، أمّ أنّ المشكلة في أنّنا قصّرنا في التعاطي مع تلك الطقوس التي وضعتها الشريعة الإسلاميّة وضعاً كاملاً ونريد أن نعوّض عن تقصيرنا بخلق عادات جديدة نتفاعل معها من منطلق أنّ كل جديد يخلق في النفس فرصة تفاعلٍ جديدة؟!

إنّني ألاحظ بنظري القاصر أنّ الفترة الأخيرة بدأت تخلق عادات وطقوس جديدة غير منصوصة بنفسها، وتتعاظم بها حدّ تصاغر الطقوس الأصليّة المنصوصة أمامها في الوعي الشعبي، وهي إن لم تكن مخالفةً للدين فلابدّ أن لا نتعامل معها على أنّها أمراً دينياً منصوصاً بعنوانه، بحيث لو أنّ شخصاً عارضها وطالب باستبدالها بوسيلة تعبيريّة أخرى لما حقّ لنا أن نقول له بأنّه يعارض الدين؛ لأنّه في الحقيقة لا يعارض الدين (حيث لا نصّ عليها بعنوانها) بل يعارض تعبيرنا البشري عن التفاعل مع الدين وتطبيقنا الإنساني للقواعد العامّة عليه، وهنا مركز الخلاف.

إنّ من المنطقي أن نسعى ـ من حيث المبدأ ـ لتطوير طرائق تفاعلنا تبعاً للظروف الموضوعيّة، لكنّ هذا لا يعني أنّ نخلع على طرائق تفاعلنا سمة (الدينية) بحيث يبدو أيّ سعي لإجراء تغيير يتناسب مع ظروف مختلفة فعلاً ابتداعياً أو حرباً على الدين والقيم والعقائد.

القسم الرابع

فكرٌ وثقافة

٣٣٦. ما هي العلمانية المؤمنة؟ وما فرقها عن العلمانيّة الغربيّة؟

السؤال: ماذا يقصد بالعلمانية المؤمنة؟ وما هو الفرق بينها وبين نظيرتها الغربية؟

● العلمانيّة المؤمنة طرحٌ يستوحى من كلمات جماعة من علماء الدين والباحثين الإسلاميّين، بهدف التقليل من حجم التصادم بين الدين والحياة العامّة، وتنسب هذه الفكرة إلى العديد من الشخصيات والكتّاب في العالم العربي، مثل: السيد محمد حسن الأمين (لبنان)، والشيخ الدكتور أحمد بدر الدين حسّون (سوريا)، والباحث صلاح الدين الجورشي (تونس)، والدكتور حسن الترابي (السودان) وغيرهم.

ويقصد أنصار العلمانية المؤمنة أنّ النظام السياسي يجب أن يكون نظاماً ديمقراطيّاً، يعتمد رأي الشعب في اتخاذ القرارات، لكنّ هذا النظام لا يعادي الدين، ولا يحاول أن يتخطّى قيمه العليا، فلا يحارب الإيمان ولا يشجّع على الرذيلة، ويقول هؤلاء: إنّ الحركة الإسلاميّة عليها أن تعمل في هذا السياق، فتطرح نفسها في الساحة، فإذا قبل بها الآخرون اعتمدت رأي الشعب في تعيين الدستور وفي الانتخابات، فإذا أرادها الشعب جاءت للسلطة، فاسحةً المجال للتيارات الأخرى، فإذا عاد الشعب وأراد التغيير، تركت السلطة لغيرها، مع

استخدامها كلّ الأساليب المشروعة في المعارضة، وهكذا يجب على الآخرين أن يعتمدوا هذا السبيل، آخذين جميعاً بعين الاعتبار احترام المقدّسات الدينية العليا المتوافق عليها، مع السماح ببعض الخصوصيات الدينية التي تفرضها حالة كون غالبية الشعب مسلماً.

ولهذا، فالعلمانية المؤمنة تحترم الخصوصيّة الدينية والقومية للشعب المسلم الذي تريد أن تطبّق نفسها عنده، وتجعل ذلك ضمن القوانين والدستور، فهي تراعي بعض الأمور المجتمعيّة العامّة، ولا تسمح بتخطّيها.

إذن، فالعلمانية المؤمنة عند هؤلاء نظام يتمّ التوافق عليه في العالم الإسلامي بين التيارات المتناحرة، يقضي بأنّ كلّ من يصل إلى السلطة فعليه أن لا يحارب الإسلام والقيم الدينية المقبولة عند الجمهور المسلم، لكنّه في الوقت عينه لا يفرض قوانين الإسلام على الناس، ما لم تقم هي باختيار هذه القوانين ولو عبر ممثليها في المجلس النيابي، على أن يكون لها حقّ الاختيار مجدّداً في العودة عمّا اختارته سابقاً. وبهذا يتمّ التمييز بين خطأ الاختيار الذي يمارسه الشعب عندما يختار ما هو مغاير للإسلام، وبين حقّه في تقرير مصيره عبر هذا الاختيار، فليس إعطاء الشعب حقّه في تقرير مصيره هو موافقة على ما يختار، لكنّه حقّ ثابت له ويحاسب هو عليه وهو مسؤول عنه أمام ربّه، وعلينا نحن أن نعمل بالوسائل القانونية لإقناع الشعب بتغيير خياراته التي آمن بها، وكانت غير منسجمة تماماً مع الإسلام في لحظة تاريخيّة معينة، ولا حقّ لنا في فرض نظام الشريعة الإسلاميّة عليه.

ولعلّ الأنموذج التركي ـ بحسب تجربة الإسلاميّين فيه لا العلمانيين ـ أحد النماذج التي ينسجم معها نسبيّاً أنصار العلمانية المؤمنة، حيث يسعى فيه

الإسلاميّون لترسيخ قواعد الإسلام في الحياة والمجتمع، وفي المقابل لا يمارسون فرض القوانين الإسلاميّة ـ كما هو غالباً ـ إلا عندما يصبح ذلك قانونياً عبر الوسائل الديمقراطيّة المعروفة، والتي بإمكانها تغيير الاختيار.

وهذه النظرية يشوبها قدرٌ من الغموض في تقديري، وتحتاج للمزيد من التنظير على مستوى التفاصيل من جهة وعلى مستوى مقاربتها للاجتهاد الشرعي من جهة ثانية، وهناك مساهمات مفيدة في هذا الإطار يمكن مراجعتها في كتابات وأعمال أمثال: السيد محمد حسن الأمين، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمّد خاتمي، والشيخ حسين علي منتظري، والدكتور حسن الترابي، والشيخ محسن كديور و.. حيث تنفع في توضيح بعض ثنايا مثل هذه الأفكار، حتى لو لم تسمّها بالعلمانية المؤمنة في بعض الأحيان.

٣٣٧ـ الخطاب الديني الناجع اليوم لشباب المدارس الأكاديميّة

السؤال: ما هو الخطاب الناجح الناجع في رأي الإسلام اليوم والذي يمكن اعتماده مع شباب المدارس الأكاديميّة في العراق من وجة نظركم المحترمة، لاسيما في ظلّ هذا الانفتاح العالمي لكلّ أنواع الثقافات الوافدة؟

● ما أعتقد اليوم أنّه من الضروري التركيز عليه في خطابنا الديني للجيل الشاب أمور كثيرة أوجز بعضها:

١ ـ تسليط الضوء على الحقوق أكثر من التركيز على الواجبات، بغية تطمين العنصر الشاب بأنّه سيجد حقوقه في ظلّ القيم الدينية، ممّا يفسح في المجال لدفعه نحو القيام بالواجبات، بدل خلق حاجز نفسي بيننا وبينه عبر التركيز على الواجبات وإخفاء الحقوق، بما يشعره أنّه سيجد حقوقه في الفكر الغربي.

٢ ـ نشر ثقافة التسامح والتعذير والحمل على الأحسن، وعدم الاستعجال في التأييد والنقد لأيّ شيء.

٣ ـ اعتماد أسلوب الحوار الهادئ والابتعاد قدر الإمكان عن ثقافة العنف في الخطاب.

٤ ـ إعطاء الشباب فرصاً حقيقيّة للاستفهام والتساؤل والنقد، وعدم التكبّر على أسئلتهم أو قمعها أو إصدار أحكام عنفيّة عليها، لاسيما عند عجزنا عن تقديم أجوبة، فالعادة جرت على استخدام العنف عند العجز عن الإقناع.

٥ ـ الاعتراف بعناصر الضعف والنقص الموجودة عندنا، بطريقة لا تسقط قيمة خطابنا، وفي الوقت عينه لا تظهرنا معاندين، فإنّ هذا سوف يعطي خطابنا مصداقيّة حقيقيّة وسيصبح قولنا أكثر تصديقاً من قبل الآخرين، لأنّنا نصف فيه الآخر فنذكر نقاط قوّته، ونعترف فيه بعناصر ضعفنا، وهذا معناه أنّنا لا نخشى هذين الأمرين معاً، الأمر الذي يقلّل عند الآخرين من احتمال كذبنا وتحايلنا هنا وهناك عبر خطاب أيديولوجي زائف.

٦ ـ السعي لتفتيت مختلف حالات التعصّب أو الطائفيّة أو المذهبيّة التي تقوم على الحقد التاريخي وتثوير الصراعات الدفينة بطريقة سلبيّة، وتكريس ثقافة التواصل دون التقاطع، والتحاور دون التخاصم.

٧ ـ خلق الوعي المستقبلي للشباب للاهتمام بقضايا النهوض بالأوطان بدل الانغلاق على (اللاوعي) التاريخي، والسعي لتوظيف التاريخ في بناء الحاضر والمستقبل (مثال المناسبات الدينية من حيث إمكانية تحويلها إلى فرص نهضويّة، بدل أن تكون عناصر انغلاق مجتمعي).

٨ ـ محاولة خنق الموضوعات التكراريّة التي تسعى لبقائنا في مستنقعات

الماضي، واستبدالها بموضوعات محلّ حاجة اليوم، مثل الدعوة إلى مفاهيم العلم، والتقدّم، واحترام الآخر، ورعاية الوقت والمحافظة عليه، والعمل، والمشاركة، والنظافة، والتنظيم، والقانون، والآداب الاجتماعيّة، والفنّ الراقي، والمحبّة، والمطالبة بالحقّ، والجهاد والدفاع، وبناء الذات، والأمل والرجاء، والتفاخر بالتاريخ المجيد، و.. وتثوير النصوص الدينية والتراثية التي تساعد على تقوية هذه الموضوعات في حياتنا العامّة والخاصّة.

٩ ـ تقديم الدين بوصفه ضمانة لسلامة المجتمع وقيامته الأخلاقيّة وتحصين بُنيته الداخليّة، بدل تصويره من قبل غيرنا أو من قبلنا ـ من حيث نشعر أو لا نشعر ـ على أنّه عامل تفتيت للأوطان، وتمزيق اللحمة الدينية والإسلاميّة والعرقيّة والقومية واللغويّة والوطنيّة وغير ذلك.

١٠ ـ الاهتمام أكثر ببناء جمعيّات ومؤسّسات المجتمع المدني التي تؤمن بالقيم الدينية، كالمدارس والجامعات والمعاهد ودور الأيتام، والمؤسّسات الخدميّة والترفيهيّة، ليكون الشباب في ظلّها، ودعوتهم ليبنوا مستقبلهم عبر مثل هذه المؤسّسات التي يمكن أن تشكل بيئة صحّية حاضنة لهم، بدل أن يزجّوا أنفسهم من حيث لا يشعرون في بيئة معادية للدين.

وفي هذا السياق الدعوة للمشاركة في المناسبات الدينية فإنّها مهما كانت شكليّة لكن يظلّ لها وقع الانتماء العميق للتراث، والنافع في مواجهة ظاهرة الانصهار بالآخر.

١١ ـ تقديم الدين بوصفه حلولاً للأزمات النفسية والروحيّة التي يعيشها شبابنا، لاسيما في عصر المادّة والماديات الذي نعيش، وبلورة خطاب ديني معنيّ جدّاً بمثل هذه الأمور، وهذا ما يدفع للتركيز على الخطاب الأخلاقي والوعظي

والروحي.

وأخيراً: إنّنا ومنذ الخمسينيات من القرن الماضي قد نكون مررنا ـ على مستوى الشباب في غير بلد إسلامي ـ في ثلاث مراحل:

أ ـ مرحلة الإقبال على الدين.

ب ـ ثم مرحلة الإعراض عن الدين.

ج ـ ثم مرحلة مواجهة الدين ومحاربته.

نحن بحاجة لخطاب يفتت حالة محاربة الدين من قبل بعض الشباب ليبلغ بهم مرحلة الإعراض عن الدين، ثم يفتت حالة الإعراض ليبلغ بهم مرحلة الإقبال، ذلك كلّه مع الحفاظ على الثوابت الدينيّة.

ويظلّ سلوكنا ـ قبل خطابنا ـ رسالةً مؤثرة في المجتمع والجيل الشاب، وقد جاء في الحديث الصحيح المعتبر، عن أبي أسامة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عليك بتقوى الله والورع والاجتهاد وصدق الحديث وأداء الأمانة وحسن الخلق وحسن الجوار، وكونوا دعاةً إلى أنفسكم بغير ألسنتكم، وكونوا زيناً ولا تكونوا شيناً، وعليكم بطول الركوع والسجود، فإنّ أحدكم إذا طال الركوع والسجود هتف إبليس من خلفه وقال: يا ويله أطاع وعصيت وسجد وأبيت» (الكافي ٢: ٧٧؛ والمحاسن ١: ١٨)، وفي صحيحة ابن أبي يعفور قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كونوا دعاةً للناس بغير ألسنتكم، ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير، فإنّ ذلك داعية» (الكافي ٢: ٧٨، ١٠٥).

٣٣٨ـ هل الحقّ ضائع؟! ولماذا نجد الكبار والعلماء يختلفون ويتصارعون؟!

السؤال: نحن نجد دائماً صراعات كبيرة بين شخصيّات فكرية وعلمية ودينية

مرموقة، مثل خلاف الدكتور شريعتي مع خصومه، مع أنّ الطرفين يعملان لخدمة الإسلام، ورغم ذلك يصل بهما الأمر حدّ مهاجمة بعضهم بعضاً، وهكذا الحال لو أسقطنا الأمر على الواقع اللبناني، فالسيد موسى الصدر عندما وفد إلى لبنان وقف أمامه وعارضه علماء كبار كانوا معروفين في الساحة آنذاك قدّس الله سرّهم. سؤالي هو: هل الحقّ مبهم حتى على أصحاب العقول الضخمة والحرّة؟ فكيف بنا نحن؟!

● عادةً يمكن أن نقول بأنّ أسباب الاختلاف ترجع إلى أحد عنصرين عامّين، وربما إلى الاثنين معاً أحياناً:

العنصر الأوّل: هو العنصر الذاتي، وهو ميول الإنسان وذاته ومصالحه التي تجرّه إلى إنكار الحقّ أو معاندته، ثم محاولة إقناع ضميره ـ إذا ما كان حيّاً أو صاحياً ـ بأنّ الأمور لم تصل إلى حدّ مخالفة القيم الأخلاقية أو الشرعيّة، وغالباً ما يبتلي الإنسان بهذه الحالة، سواء على مستوى حياته الفردية أم على مستوى الحياة العامّة. وكلّ فئات المجتمع ـ عدا من عصمه الله ـ يمكن أن تكون عرضةً لطغيان النفس وتسويلاتها وتلبيساتها، لاسيما على مستوى تزيين الباطل وتقبيح الحقّ.

العنصر الثاني: وهو العنصر الموضوعي، فليس كلّ الحقّ واضحاً بشكل دائم، بل تلتبس الأمور وتتداخل أحياناً، فيختلط الحقّ بالباطل، فترى كلّ فريق في كلامه حقّ وفي كلامه باطل، وغالباً ما يكون ذلك في حالات الفتن التي تأتي كقطع الليل المظلم، فيضيع الإنسان فيها ويصبح من المتوقّع أن يقع في أخطاء ومواقف غير سويّة، مهما كانت القصود سليمةً ومهما كان الضمير صاحياً.

عندما ندخل في القضايا الكبرى، في الفكر والدين والاجتماع والسياسة

والأخلاق والقيم، فنحن نواجه بين التيارات المتنازعة واقعاً من النوع الأوّل والثاني، نعم لا يمكننا اتهام أحد في قصوده وميوله ما لم يثبت لنا ذلك بحجّة علميّة أو شرعيّة، لكن لا يمكننا نفي ذلك عن أحد. بل نحمله على الأحسن ونلتمس له العذر رغم احتمالنا القصود والميول السيئة.

المشكلة أنّ الناس تربّت ولفترات طويلة على أنّ الكبار لا يمكن أن يختلفوا، وإذا اختلفوا لا يمكن أن يتنازعوا، ولكنّ واقع الحياة ليس كذلك، والتاريخ يصدع بأعلى صوته أنّ الصالحين قد يخوضون في صراع مرير حرباً ضروساً ضدّ بعضهم من حيث لا يعلمون، وهنا من الضروري الجمع بين ثقافة الحمل على الأحسن وثقافة الوعي؛ لأنّ الاستخدام غير السليم لثقافة الحمل على الأحسن يفضي إلى صيرورة الإنسان غافلاً وساذجاً، كما أنّ الإفراط في ثقافة الوعي والنقد يمكن أن يذهب بنا ناحية اتهام الناس بغير علم، فعلينا إذاً أن نؤسّس لذواتنا قناعةً بأنّ أحداً غير متعالٍ عن الخطأ إلا من عصمه الله، وأنّ من هم دون ذلك بشرٌ يخطؤون ويصيبون، ويطيعون ويعصون، ونحن نحملهم على الأحسن ولا نفحص في نوايا الناس، في الوقت نفسه الذي نحكم عليهم بأيّ تهمة لو كانت بأيدينا أدلّة دامغة عليها، ولا نبرؤهم من التهم عندما تثبت عليهم بحجّة أنهم من الكبار؛ فالدين علّمنا أنّه من الخطأ العفو عن معاصي الكبار وجرائمهم، وحصر التشدّد بمعاقبة الصغار إذا ارتكبوا معصيةً، فكلّنا أبناء آدم، وكلّنا في الحقوق والواجبات سواء، فمن أخطأ وثبت عليه الجرم، فليأخذ ما يستحقّ، بلا تمييز بين الكبير والصغير، ومن لم يثبت الجرم عليه لا يحقّ لنا إسقاطه أو إقامة العقاب عليه لمجرّد التهمة والظنّة والشكّ، لا فرق في ذلك أيضاً بين أن يكون كبيراً أو صغيراً، ولو أنّ كلّ واحدٍ منّا صان لسانه عن الاستعجال في التهمة أو

الظنّة أو التبرئة لكنّا في خير كثير.

٣٣٩. تفاسير الأحلام، قيمتها وواقعيّتها

السؤال: جانب سماحة الشيخ الموقّر، أودّ الاطّلاع على رأيكم حول موضوع الأحلام الذي يأخذ حيّزاً كبيراً من اهتمامات الناس في المجتمع، فأرجو أن توضحوا رؤيتكم حول حقيقة الحلم، والفرق بينه وبين الرؤيا، وعن مدى واقعيّة التفاسير الموجودة بين أيدي الناس، وعن نصيحتكم لي في كيفية التعاطي مع الموضوع كطالب علم كوني في معرض السؤال، نسألكم الجواب الشافي ولكم الشكر الجزيل.

● **أولاً**: هذا الموضوع طويل جدّاً، وما يمكنني قوله باختصار هو أنّ الشيء الثابت دينيّاً هو وجود مجموعة من الرؤى والأحلام التي تكون لها واقعيّة خاصّة، وأحياناً حكاية مستقبليّة، وقد نطق بذلك القرآن والسنّة بلا تخصيص لهذا النوع من الرؤى بالأنبياء، فقد شملت النبيّ محمداً ويوسف وصاحبي السجن والملك وإبراهيم وغيرهم، كما والمقدار المؤكّد أنّ بعض الأحلام ليس سوى أضغاث لا قيمة له، قد تعبّر عن إعادة تنظيم للدماغ حال النوم، أو أماني يطلبها الإنسان، أو تعكس واقعاً ذاتيّاً نفسيّاً له يظهر على شكل أحلام ومنامات.

هذا، وللدراسات العلميّة كلامٌ طويل أيضاً في هذا الموضوع، وقد كانت للعالم النمساوي سيغموند فرويد (١٩٣٩م) ومدرسته في التحليل النفسي مساهمات معروفة في هذا الأمر.

ثانياً: الكلام كلّ الكلام في تفسير الأحلام، فهل هناك معيار واضح يمكن الركون إليه؟ إنّ مراجعة كتب تفسير الأحلام تظهر لنا ـ إلى اليوم ـ أنّها تقوم على

أساسيّات تخمينية ظنيّة، فالربط بين الأفعى والحيلة والمكر هو ربطٌ افتراضي، فمن أين عرفنا أنّ هذا الأمر صحيح؟ ومن قال ذلك؟ ولماذا لا يكون ذلك العالم محكوماً لنظام مختلف تماماً عمّا نتصّوره؟ ومجرّد اتفاق صدق التفسير في مرّة أو أكثر لا يعني أنّ هذا التفسير صحيح؛ لأنّ هذه المرّة قد تكون وسط مئات المرّات التي لم يصدق هذا التفسير فيها.

وحتى أولئك الذين يتصدّون اليوم وقبل اليوم لتفسير الأحلام من علماء دين وغيرهم، لم يقدّموا نظاماً تفسيريّاً حتى الساعة فيما نعلم، وقد كنّا نودّ منهم أن يكتبوا لنا عن الطريقة التي يتوصّلون من خلالها إلى ذلك، ولم يكتب أحدٌ فيما نعلم شيئاً ذو أهمية، فبعضهم يقول لك بأنّ هذا ما يلقى في روعي، وبعضهم يقول بأنّها إشارات تأتي من هنا أو هناك، وكلّه غير مفهوم من الناحية المنطقية والعلميّة، وحتى تفسير فرويد وأنصاره للأحلام لو راجعتها ستراها مليئةً بضروب من الظنون والإسقاطات، لاسيما مع اتفاق الجميع تقريباً على أنّ الرؤى والمنامات تخضع في تفسيرها وتنويعها للكثير من خصوصيّات الشخص والزمان والمكان والحالة والظرف وغير ذلك.

ثالثاً: هذا كلّه، لا يمنع أن يوفّق الله شخصاً أو آخر لتفسير رؤية هنا أو هناك تفسيراً صحيحاً، فنحن لا نقول بأنّ باب المعرفة مسدود في هذا المجال وأنّه يستحيل فتحه، وأنّ الله أغلق علم ذلك عن الخلق، وخصّه بيوسف النبي وأمثاله، بل نقول بأنّ تفسير الأحلام مسألة لم تتحوّل بعدُ إلى نظام معرفي واضح يمكن الاعتماد عليه وفهم ملابساته ومعاييره، والوثوق بمعطياته، وأعتقد أنّه لهذا وجدنا إصراراً من المنتصرين لتفسير الأحلام على أنّ هذه القضيّة تتصل بالبعد الروحي والعرفاني للشخص، ولهذا ينقلون عن ابن سيرين قصّته المعروفة

حيث إنّه لما امتنع عن الدنيا انفتح له هذا الباب، وهذه أمور لا نستطيع أن ننكرها؛ إذ لا علم لنا يفيد إنكارها، لكنّها تبقى من شؤون هذا الشخص نفسه، أمّا الآخرين فكيف يعرفون أنّه حظي بهذه المكانة الروحية حتى يكون مرجعاً لهم في تفسير الأحلام؟

هذا كلّه إن لم يدّع شخص بأنّ ظاهر قصّة يوسف أنّ تفسير الأحلام هو معجزة يختصّ بها الأنبياء أو تكون للمعصومين وخارقةً للعادة.

رابعاً: لو رجعنا إلى التراث الديني والسنّة الشريفة، فسنجد تفاسير نبويّة لبعض الأحلام، وكذلك تفاسير عن الصحابة وأئّمة أهل البيت، وهي موجودة في كتب السنّة والشيعة، لكنّ هذه التفاسير تعاني من مشكلة الإثبات التاريخي من جهة، وتحويل معطياتها إلى قاعدة، بحيث يمكن أن نستلهم منها قواعد في العمل التفسيري، من جهة ثانية.

ولأجل الفائدة سأنقل لكم أهمّ الأحاديث الصحيحة السند على المشهور عند الإماميّة في قضايا الأحلام ومنهج تفسيرها، لكي نأخذ منها تصوّراً، وهي:

١ ـ خبر الحسن بن الجهم، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «الرؤيا على ما تعبّر»، فقلت له: إنّ بعض أصحابنا روى أنّ رؤيا الملك كانت أضغاث أحلام، فقال أبو الحسن: «إنّ امرأةً رأت على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّ جذع بيتها انكسر، فأتت رسول الله فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها النبي: يقدم زوجك ويأتي وهو صالح ـ وقد كان زوجها غائباً ـ فقدم كما قال النبي، ثم غاب عنها زوجها غيبةً أخرى، فرأت في المنام كأنّ جذع بيتها قد انكسر، فأتت النبي فقصّت عليه الرؤيا فقال لها: يقدم زوجك ويأتي صالحاً، فقدم على ما قال، ثم غاب زوجها ثالثة فرأت في منامها أنّ جذع بيتها قد انكسر،

فلقيت رجلاً أعسر فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها الرجل السوء: يموت زوجك، فبلغ النبي فقال: ألا كان عبّر لها خيراً؟!» (الكافي ٨: ٣٣٥).

٢ ـ خبر معمر بن خلاد، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «ربما رأيت الرؤيا فأعبرها، والرؤيا على ما تعبّر» (الكافي ٨: ٣٣٥).

نستفيد من هذين الحديثين أنّ تفسير الرؤيا ليس له واقعيّة ذاتيّة، بل يخضع تأويلها لما يقوله المعبّر، وهذا المنطق ـ إذا صحّ ولم نقل بأنّه معارض للقرآن في واقعيّة التفسير ـ فهو يعني أنّه لا يوجد إذاً علمٌ لتفسير الأحلام أساساً، فكلّ إنسان يمكنه أن يتأوّل الرؤية التي رآها بما هو خير فيكون خيراً إن شاء الله. وربما تفهم هذه الأحاديث في سياق نفسي، بمعنى أنّ على المعبّر أن لا يكون متشائماً، ولعلّ تشاؤمه هذا يترك أثراً سلبيّاً على الشخص نفسه صاحب المنام.

وليس في الروايات منهجٌ مُكْتَشَف لتفسير الأحلام أو قواعد لذلك يمكن الاعتماد عليها، ويمكنكم مراجعة روايات الرؤيا وتفاسيرها وقصصها في كتاب (بحار الأنوار ٥٨: ١٥١ ـ ٢٤٤)، وكذلك كتاب (تفسير الأحلام برواية الإمام علي وأهل البيت) لمحمّد شرّاد الناصري، وكذلك كتاب (دار السلام فيما يتعلّق بالرؤيا والمنام) للمحدّث الشيخ حسين النوري، وهو أضخم كتاب في الرؤيا والمنام وقصص الأحلام ومرويّاتها عند الإماميّة، ويقع في أربعة مجلّدات، وغيرها من كتب الإماميّة، وكذلك كتب أهل السنّة والتي منها كتاب (المنامات) للحافظ ابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، و (منامات الرسول والأنبياء والصالحين) لعبد القادر الشيخ إبراهيم و.. وستجدون هناك فضلاً عن مشاكل ضعف الإثبات التاريخي، أنّ الموارد جزئيّة، ومن الصعب الحصول على قواعد حاسمة منها، ولهذا لم يقم الباحثون العقلانيون بوضع مناهج أيضاً مثل العلامة

الطباطبائي في كتاب (المنامات والنبوات) و..

كما ومن اللطيف ما ذكره العلامة المجلسي عندما تعرّض في هذا الباب لجملة من تفاسير أهل التفاسير الأحلاميّة، حيث قال: «نورد فيها بعض ما ذكره أرباب التعبير والتأويل، وإن لم يكن لأكثرها مأخذٌ يصلح للتعويل» (بحار الأنوار ٥٨: ٢١٩). ولنعم ما ختم به العلامة المجلسي هذا الباب حيث قال: «انتهى ما أخرجناه من كتبهم المعتبرة عندهم، ولا يعتمد على أكثرها؛ لابتنائها على مناسبات خفيّة وأوهام رديّة، والأخبار التي رووها أكثرها غير ثابتة. وقد جرت التجربة في كثير منها على خلاف ما ذكروه.. ثم إنها تختلف كثيراً باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، ولذا كان هذا العلم من معجزات الأنبياء والأولياء عليهم السلام، وليس لغيرهم من ذلك إلا حظّ يسير لا يسمن ولا يغني من جوع. وأما أضغاث الأحلام الناشئة من الأغذية الرديّة والأخلاط البدنية فهي كثيرة معلومة بالتجارب..» (بحار الأنوار ٥٨: ٢٣٣).

ويقول الشيخ محمّد جواد مغنيّة في هذا الصدد ما نصّه: «والخلاصة أنه لا يوجد ضابط كلّي يمكن الاعتماد عليه في تفسير الأحلام بكاملها؛ لأنها أنواع متضادّة متباينة، فمنها صدى لوساوس النفس وظروفها، وهذا النوع واضح بوضوح مصدره. ومنها ما هو صورة طبق الأصل عن الحادث الذي يقع في اليقظة بعد الحلم، وهذا النوع نجهل سرّه ومصدره. ومنها ما هو رموز وإشارات مسبقة إلى الواقع المحسوس قبل وقوعه، كالكواكب التي سجدت ليوسف، والخبز الذي حمله الفتى المسجون فوق رأسه، والبقرات والسنبلات التي رآها ملك مصر، وهذا كسابقه لا نعرف له سرّاً ولا مصدراً. أما من قال بأنّ هذا النوع والذي قبله بشرى من اللهّ، أو حاسّة في الإنسان فقد ادّعى لنفسه

العلم بالغيب، ولا يرضى أن ينسب إلى الجهل، حتى بما حجب اللهَّ علمه عن عباده» (التفسير الكاشف ٤: ٣٢١).

وقال المجلسي الأوّل: «ولكن لا يعرف تعبير الرؤيا إلا الأنبياء والأوصياء أو من ألهمه الله من أوليائه، فإنه بحر عميق، بل جرّبنا أنّ لكلّ نفس تعبير خاص ليس لغيرها» (روضة المتقين ٥: ٣٩٩).

وعليه، فالمشكلة الأساسيّة هي أنّه حتى الآن لم توضع مناهج ومعايير علميّة يحتكم إليها يمكن أن توصلنا إلى تعبير الرؤيا، وإنّما هي مجرّد استحسانات وتخمينات واستنسابات، ونحن نتمنّى أن يأتي من يتمكّن من وضع مناهج علميّة أو دينية مبرهنة ولا نمانع ذلك إطلاقاً، والأحاديث والنصوص القرآنية مشكلتها أنّ غالبيتها الساحقة تعبّر عن تفاسير لحالات، الأمر الذي لا يسمح لنا بقياس مناماتنا اليوم عليها؛ لاحتمال وجود تأثير للخصوصيّات، كما يقولون هم بأنفسهم، فيكون حالنا كحال من يعمل بالقياس الظنّي، حيث يسرّي حكماً إلى مورد لا نصّ مباشر فيه بادّعاء التشابه.

خامساً: توجد رواية طويلة معتبرة السند على المشهور، رواها الشيخ الكليني في (الكافي ٣: ٤٨٢ وما بعد)، بسنده إلى عمر بن أذينة، عن أبي عبد اللهَّ عليه السّلام، في قصّة أنّ أصل الأذان رؤيا رآها أبيّ بن كعب، وأنّ الإمام الصادق عليه السلام قال: «كذبوا، فإنّ دين اللهَّ أعزّ من أن يرى في النوم..»، وهذا الحديث يرفض أن تكون المسائل الدينية ممّا يتوصّل إليه في المنام، ولهذا لم يعتمد جمهور فقهاء المسلمين على المنامات والرؤيا والأحلام في الوصول إلى الأحكام الشرعيّة، حتى لو كان المرئيّ هو أحد الأنبياء أو الأئمّة، وإن كان لهذه الرواية مجال لتفسيرات أخرى.

سادساً: ما أراه بنظري القاصر هو:

أ ـ إنّ رجل الدين وطالب العلوم الدينية عليه ـ إذا لم يعرف تفسير المنام بطريقة علميّة أو بطريقة غيبيّة ـ أن لا يُقدم على تفسيره للناس بزعم أنّه يعلم في هذا المضمار شيئاً، إلا بضربٍ من نشر التفاؤل لا التفسير، ولا يوحي لهم بأنّه على علم بأسرار الرؤيا.

وليس تفسير الأحلام من وظائف علماء الدين أساساً حتى يكونوا مرجعاً في ذلك، ولا هو شيء ينبغي للناس أن ترجع فيه إليهم، لاسيما وأنّ الجميع يعرف أنّ هذا المضمار لا تدرّسه الحوزات العلميّة أساساً، فلماذا يُرجع لرجل الدين فيه وهو لم يدرس في الحوزة شيئاً عنه؟! فكلّ إنسان يعبّر الرؤيا لنفسه بما هو خير أو يرجع لمن يعرف ذلك، سواء كان عالماً دينيّاً، أم كان إنساناً تقيّاً ولو لم يكن له في العلوم الدينية نصيب، أم كان شخصاً ثالثاً.

المشكلة هي أنّ الناس تظنّ أنّ كل ما هو غيبيٌّ فهو من علوم رجال الدين، ورجال الدين عليهم أن يبيّنوا للناس ما يعرفون وما يجهلون، حتى لا يجري تغرير الناس في هذا السياق، فلا ينبغي لمن لا يعرف ـ كلّ حسب قناعته ـ أن يتصدّى لمثل هذا الأمر، فيكون من القول بغير علم، نعم من يرى نفسه عالماً بتأويل الرؤيا بطريقة علميّة معرفيّة أو بطريقة غيبيّة فهو أدرى بنفسه، فيحقّ له التصدّي في مثل هذه الحال.

ب ـ إنّ عموم الناس عليهم لو أصرّوا على الرجوع إلى أحدٍ لتفسير أحلامهم أن يرجعوا لمن ثبت لديهم ـ بطريقةٍ علميّة أو بحجّة شرعيّة ـ أنّه على علمٍ بذلك، ولا يفتحوا للآخرين غير العالِمِين بمثل هذا المضمار ـ سواء كانوا من علماء الدين أم غيرهم ـ دكاكين يعتاشون عليها ويروّجون من خلالها الخرافات والمزاعم

والأساطير ممّا ليس لهم به علم، مستغلّين حتى وسائل الإعلام والقنوات الفضائية لذلك، فكلّ شخص لا نعرف بحجّةٍ شرعيّة أو بدليل علمي أو منطقي أنّه مرجعٌ وعالمٌ حقّاً في هذا الأمر، فلا ينبغي لنا أن نذهب إليه، وإن لم يكن ذلك حراماً شرعاً. أمّا إذا وثقنا بشخصٍ نتيجة معطيات توجب العلم أو الاطمئنان بصحّة نتائجه في تفسير الأحلام ولو بطريقة غالبة، فلا بأس بالرجوع إليه، لكن لا يجوز شرعاً البناء على تفسيره وترتيب الأثر على الآخرين بذلك، كأن يتهم شخصاً بالسرقة، فلا يجوز سوء الظنّ نتيجة ذلك ما لم يكن هناك دليل.

والخلاصة: إنّه ينبغي علينا في هذا المجال ـ سواء المفسِّر أو المفسَّر له ـ أن يعتمدوا المنطق والعلم والحجّة الشرعية في التفسير أو في أخذه والبناء عليه، والله الهادي إلى سواء السبيل.

٣٤٠ـ بيعة عليّ والصحابة، هل البيعة هي نظام الانتخابات المعاصر؟

السؤال: لماذا اقتصرت بيعة الإمام عليّ عليه السلام (أو هكذا أراد الإمام) على المهاجرين والأنصار، ولم يشترك عامّة الناس في البيعة؟ وهل نظام البيعة هو نفس نظام الانتخابات الساري في المجتمعات الحديثة مع إدخال تطويرات عليه؟

● في تلك الأزمنة لم تكن هناك إمكانيّات لمبايعة كلّ الناس من كلّ الأقطار للخليفة، لهذا كانت التكتّلات المجتمعيّة قائمة على القبائل والعشائر والرموز الدينية، فإذا بايع شيخ القبيلة فهذا معناه عادةً مبايعة غالبية أفرادها، وإذا بايع رمزٌ كبير من الصحابة فهذا معناه أنّ جمهوراً واسعاً من المسلمين سيبايعون ضمناً من بايعه الذي اعتبروه مرجعاً لهم إذا جاز التعبير. علماً أنّ الذين بايعوا عليّاً عليه السلام بعد مقتل عثمان بن عفان لم يكونوا من الصحابة فقط.

ولهذا كلّه كانت هناك قيمة مضاعفة للمكان الذي تجري فيه المبايعة آنذاك من حيث اشتماله على الرؤوس الكبيرة في المسلمين؛ فلو كان المدينة المنوّرة في العصر النبوي، فإنّ غالبية رؤوس الناس تكون هناك بحيث يعلم في العادة رضا الأطراف بما توافق عليه أعمدة المسلمين المحيطين بالنبي، ممّن يشكّلون رموز القبائل والعشائر والتيارات، فهذا أشبه شيء بالنظام البرلماني (دون الجمهوري) القائم على أعضاء المجلس النيابي وكتله النيابيّة المعبّرة عن التيارات السياسية في المجتمع، وهي التيارات التي تملك نفوذاً شعبياً بحجمها عادةً، أمّا لو جرت البيعة في مكانٍ بعيد من الأطراف كما لو بويع شخص في العصر الإسلامي الأوّل مثلاً في السودان أو طبرستان (مازندران حالياً)، بحيث لا تحوي هذه المنطقة كبار شخصيات المسلمين النافذة في المجتمع، فإنّ البيعة هنا تكون مجتزأة، ويقال بأنّه بويع في محلّته ولم يبايعه المسلمون، بل بايعه أهل السودان، أو أهل طبرستان، أو أهل الشام مثلاً.

وأمّا اعتبار نظام البيعة هو نفس نظام الانتخابات المعاصر، فهذا بحث طويل، إذ توجد عناصر تشابه وعناصر اختلاف، وهناك من يرى أنّ البيعة إعلانٌ لإدخال زعامة شخص في العهدة والمسؤوليّة الفرديّة، لا جعل هذا الشخص أميراً، ويشبّه ذلك بأن يتوفّى زعيم البلاد، ثم يقوم المجلس المسؤول عن انتخابه بانتخاب شخصٍ آخر، ثم تقوم المؤسّسات العسكرية والأمنية والسياسية والمدنية الأخرى بإعلان مبايعتها، وكأنّها تعلن التزامها تجاهه، لا أنّها تعلن انتخابها له، بحيث يأخذ شرعيّته منها. وهذا هو الرأي الذي يذهب إليه علماء الإماميّة عادةً في تفسيرهم لمبايعات الناس لأهل البيت كعليّ والحسن عليهما السلام.

٣٤١ـ هل ابن عربي شيعي أم سنّي؟ وما هو الموقف منه؟

السؤال: أودّ سؤالكم عن الشيخ محي الدين بن عربي: هل كان له موقف متشدّد و متحامل من الشيعة (الروافض)؟ علماً أنّ هناك من يهاجم محي الدين بن عربي بشدّة وعنف من أتباع مدرسة أهل البيت. كيف نفسّر أقوال ابن عربي التي تبدو وكأنّها مخالفة للعقيدة كما يدّعي من يهاجمه؟ وما هو تقويمكم لشخصية ابن عربي فالعلماء بين رافع له ليكون تالي تلو المعصوم وسافلٍ به إلى درك الكفر والزندقة؟

● هناك من يرى تشيّع ابن عربي مثل كثير من العرفاء والمتصوّفة الشيعة، ومنهم من المعاصرين الذين دافعوا عن هذه الفكرة الشيخ يزدان بناه، أحد أساتذة الفلسفة والعرفان، وهناك من يرى نصبه مثل السيد جعفر مرتضى العاملي. وليست لديّ دراسة مستوعبة حول شخصيّة ابن عربي من حيث انتمائه المذهبي تمكّنني من إعطاء رأي فيه من هذه الجهة، والوقت لا يسمح لي الآن بالمراجعة التفصيليّة، لكنّ المعروف أنّ لديه نصوصاً يمكن تفسيرها بشكل متهافت، فبعضها لصالح فرضية تشيّعه، كما في حديثه عن أهل البيت وعن الإمام المهدي وختم الولاية وغير ذلك، وبعضها الآخر لصالح الفرضيّة المعاكسة، كما في حديثه عن الخلفاء الثلاثة وعن الشيعة وما رآه فيهم وغير ذلك.

هذا، ويتحدّث بعضهم عن نسخ كثيرة لكتب ابن عربي موجودة مخطوطاتها في بعض المكتبات في العالم لاسيما في تركيا، وأنّه قد حصلت تحويرات وتصحيفات وتغييرات في كتب هذا الرجل لإبعاده عن التشيّع، كما يتحدّث بعض الإماميّة عن ممارسته التقيّة، بما يفسّر ما قاله في حقّ الخلفاء الثلاثة مثلاً.

ويخطر في بالي من خلال مراجعة أوّلية للنصوص، أنّ الرجل من الممكن أن

يكون قائلاً بالإمامة الروحيّة والمعنوية لأهل البيت، ولا يرى ملازمةً بين هذه وبين الإمامة بالمفهوم الذي يعتقد به الشيعة الإماميّة، من كونها سياسية وعامّة وبلا فصل بعد الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، وبذلك يكون شيعيّاً بالمعنى الصوفي، وغير شيعي بالمعنى الكلامي، وهي فرضيّة أحتملُها جدّاً، ويبدو لي أنّها قادرة على تفسير أغلب النصوص التي افتُرضت متهافتة ومتعارضة في كلامه، وإن كنت لا أريد الجزم بها الآن؛ لعدم تيسّر مراجعتي لكلّ نصوصه.

وأمّا الموقف منه، فكالموقف من أيّ عالم آخر، لا هو بالمعصوم ولا تالي تلوه، ولا هو بالمشرك والمنافق والكافر، بل له رؤيته العميقة للوجود التي يمكن للآخرين أن يختلفوا معه فيها وأن يتفقوا، والقضيّة تابعة للمعطيات التي قدمّها بنفسه أو بصياغات أبناء مدرسته والتابعين للتصوّف الفلسفي والفلسفة الصوفية عموماً فيما بعد، مثل ابن تركة الإصفهاني والقونوي والقيصري وصدر الدين الشيرازي وغيرهم، وإنّني أؤمن بأنّ علينا الإقلاع عن هذه الطريقة في التعامل مع الأشخاص بأسلوب تعظيمي تقديسي أسطوري من جهة أو بأسلوب تسقيطي تسخيفي إقصائي من جهة ثانية، كما ومن المهم فهم أسلوب العرفاء في التعبير عن مراداتهم قبل الحكم عليهم بالكفر أو الإسلام، وللكلام صلة قد نتحدّث عنها في مناسبة أخرى إن شاء الله.

٣٤٢ ـ اختلاف العلماء في مذهب ابن عربي، والموقف والحيرة من ذلك

السؤال: مجدّداً، بخصوص الشيخ ابن عربي، كيف نفسّر التناقض البادي في آراء علمائنا؟ فهناك من يثني عليه ويعظّمه أمثال الإمام الخميني والسيد

الطباطبائي، ومن الحاضرين السيد كمال الحيدري، في حين هناك من علماء المذهب من يذمّ ابن عربي ويجعله في صفوف النصب والزندقة، كالسيد جعفر مرتضى والسيد مرتضى الشيرازي وغيرهم. بأيّ الرأيين نأخذ؟ وبأيهما نرتب الأثر إن كان من أثر؟ لاسيما وأنّنا نتّبع العلماء الذين هم ورثة الأنبياء ومنهم نأخذ الدين.

● في سؤالكم نقطتان:

النقطة الأولى: من الطبيعي أن يختلف العلماء في شخصيّةٍ مثل شخصيّة ابن عربي، فلو أنتم قرأتم كتبه وراجعتموها ستجدون أنّ الرجل في مواضع كثيرة من كتبه يستخدم لغةً يشوبها الغموض والترميز، لاسيما في كتاب (فصوص الحكم)، ومن الممكن ـ وسط لغة صوفيّة مكثفة ـ أن يحصل اختلاف في فهم الرجل، وليس هذا الأمر حكراً على ابن عربي، فهناك عدّة شخصيات في التاريخ وقع خلاف في تشيّعها وتسنّنها أو في حقيقة مذهبها، مثل الإمام أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ) الذي ادّعى بعض علماء الإماميّة تشيّعه في آخر عمره، كما ذهب إليه ـ على ما في بالي ـ الفيض الكاشاني وغيره. ومثل الإمام فخر الدين الرازي، الذي سمعتُ شفاهاً عن الشيخ حسن زاده آملي من بعض تلامذته المعروفين المعاصرين، أنّه ـ أي الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله ـ يصلّي للفخر الرازي كلّ ليلة ركعتين؛ لأنّه يعتقد بأنّه شيعي! وقد تقرأ وتسمع بأشياء غريبة عجيبة في هذا المجال، فهناك من يتداول حديثاً ـ ولست مازحاً فيما أنقل ـ عن تشيّع آنشتاين وأنّه دارت بينه وبين بعض العلماء بحوث، ويُقحمون هنا اسم المرجع الديني السيد حسين البروجردي رحمه الله، وهناك عشرات الشخصيات التي وقع خلاف في توجّهها المذهبي الدقيق عبر التاريخ، لاسيما من المعتزلة

والصوفيّة، حيث اتهمهم التيار السلفي السنّي بالتشيّع، فيما انقسم الشيعة الإماميّة في الموقف منهم، وذهب غالبيّة السنّة للقول بأنّهم من أهل السنّة.

وأحياناً تنطلق القضيّة من وجود نصوص منقولة أو موجودة في كتب هذا العالم تبعث على الالتباس، وأحياناً أخرى نجد رغبةً لدى كلّ طرف للفوز بهذا المفكّر الكبير والعقل المبدع؛ لأنّ الإتيان به إلى هذا المذهب أو ذاك هو مكسب لهذا المذهب إذا صحّ التعبير، فتجد بعض الأشخاص يهتمّون بإدخاله في مذهبهم نتيجة ذلك. وقد يكون السبب هو اختلاف المعايير؛ فأنت تجد أنّ القول بتفضيل عليّ على أبي بكر ـ ولو مع تصحيح خلافة أبي بكر ـ يراه بعض أهل السنّة تشيّعاً، ولهذا اتهموا الكثير من المعتزلة بالتشيّع؛ لأنّهم يقولون بذلك، حتى قال أحد المعتزلة قولته: «الحمد لله الذي قدّم المفضول (أبا بكر) على الفاضل (علي)». بينما لا يرى الإماميّة هذا تشيّعاً؛ لأنّ لكلّ مذهب فهمه الخاصّ للإطار العامّ للتشيع والتسنّن ونحو ذلك من المقولات.

ويجب أن ننتبه لأمر بالغ الأهميّة هنا، يتعلّق بالمتصوّفة والمعتزلة، فالتصوّف والاعتزال لم يكونا مذهباً أو طائفة، فقد تجد من جميع المذاهب من هو معتزلي، وكذلك الحال في المتصوّفة والعرفاء. إنّ التصوّف والاعتزال منهجٌ فكري ونسق اجتهادي وتيار ثقافي أكثر منه مذهباً أو طائفة، كما هي الحال مع الشيعة الإماميّة أو الزيدية أو السنّة، هذا الأمر أوقع الكثيرين في التباسات عميقة في فهم معتقدات المعتزلة والصوفيّة، بل في كثير من الأحيان يبدو لي أنّ الصوفي لا يهتمّ أساساً بالقضيّة المذهبيّة، وأنّ الاهتمام الصوفي والعرفاني بالمذهبيّات شهد نشاطاً مطّرداً منذ عصر صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، حيث اقتربنا أكثر من مَذْهَبَةِ العرفان وتشييعه، وهذا موضوع طويل وله تشعّبات كثيرة.

النقطة الثانية: العلماء مرجعيّة في القضايا الفقهيّة، فنحن نرجع للفقيه لكي يقول لنا ما هو معيار الإسلام والكفر؟ وبماذا يصبح الإنسان مسلماً؟ وكيف يخرج المسلم عن الإسلام؟ إنّ هذه المعايير يبحثها الفقيه ويحاول استنباطها من النصوص الدينية، وهي وظيفته التي يعنى بها وتقع ضمن اهتماماته، وتكون قناعاته ذات سمة إلزاميّة فيها لمقلّديه. أمّا أنّ زيداً من الناس هو مشركٌ أم كافر أم فاسق أم سنّي أم شيعيّ أم زيدي أم.. فهذه ليست من وظائف الفقيه والعالم، بل هي من وظائف الإنسان نفسه، فعليه أن يطالع أو يراجع أو يستمع إلى وجهات النظر المختلفة في الموضوع، ثم يحدّد هل القاعدة الفقهيّة تنطبق على هذا الشخص أم لا؟

لهذا لا أجد صحّةً لما يتصوّره الكثير من عموم الناس من الرجوع إلى الفقيه لتحديد تشيّع ابن عربي أو تسنّنه، أو لتحديد أنّ فلاناً إلى أيّ مذهب ينتمي، فهذه موضوعات، وتشخيصها ليس من شأن الفقيه، بل من شأن المكلّف، تماماً كتشخيص أنّ هذا الماء الذي هو أمامي هل هو نجس أم طاهر؟ فإنّ هذا من شؤون الإنسان نفسه، وهو عليه أن يطبّق القاعدة، وليس من وظيفة الفقيه ولا صلاحيّاته الملزِمة للآخرين، فلو توصّل الفقيه إلى أنّ وفاة أبي حنيفة كانت عام ١٥٦هـ، وكان هذا الفقيه هو المرجع الأعلم في المسلمين، لكنّ مؤرّخاً معاصراً له توصّل إلى أنّ أبا حنيفة توفّي ـ كما هو الصحيح ـ عام ١٥٠هـ، فإنّ المؤرّخ ليس ملزماً بقناعة هذا الفقيه، ولا عامّة الناس ملزمين بالانحياز للمرجع ضدّ هذا المؤرّخ، فلا تقع مثل هذه القضايا في دائرة عناصر التقليد والمرجعيّة.

فإذا راجعتَ وجهات النظر في مذهب ابن عربي واقتنعت بوجهة النظر التي تقول بتشيّعه أو أقنعتك وجهة النظر التي تقول بتسنّنه أو نصبه، فإنّ بإمكانك أن

تتّبع قناعتك عندما تجد نفسك قد وفّرت المعطيات اللازمة لتكوين قناعة من هذا النوع، حتى لو كان رأي كلّ فقهاء عصرك بعكس ما تقول، فهذه موضوعات وليست أحكاماً شرعيّة، ما لم يصدر الحاكم حكماً ولائيّاً أو قضائيّاً تكون له حيثية إلزام قانوني، وهذا ما لا يحصل في العادة.

٣٤٣. كيف نتعامل مع انهيار الوثوق بالفتاوى نتيجة تخلّفها وتناقضها؟

السؤال: كثير من الفتاوى ظهرت عبر الزمن وقد كانت فتاوى متخلّفة في حينها حسب المنتقدين لها في زمنها، فضلاً عن الأزمنة المتأخّرة لها والتي تجاوزها الفقهاء المتأخّرون لها، وقد أدّت هذه الحالة إلى فقدان كثير من الناس الثقة بالفتاوى والفقهاء، وأنّ بعض الفتاوى الغريبة سوف لن تبقى على حالها وأنّ زمن تغييرها قادم لا محالة، هذا في دائرة الملتزمين دينيّاً. وأمّا في دائرة العلمانيين وأشباههم فإن دعواهم أكبر بكثير من هذه، فهم يطالبون بإقصاء السنّة بسبب حجم المشاكل والعقبات الموجودة، ولما تسبّبه من مشاكل تؤدّي إلى إضعاف المسلمين وتشتّتهم وتناحرهم وتخلّفهم حسب زعمهم، ويطالبون بالاعتماد على الاجتهاد البشري والاستفادة من التراث مع عدم الاتكاء عليه، وحال رجال الدين هو حال بقيّة الناس فإذا كانت اجتهاداتهم عقلانية وتساير العصر ومقبولة فلا مانع من الأخذ بها، وإلا فلا. والسؤال شيخنا: ما هي وجهة نظركم أمام هذه الآراء ووجهات النظر؟

● توجد هناك نقاط أشير إليها سريعاً لنكون أكثر علميّةً في تداول الأمور:

١ ـ لم يتضح لي ما هو معيار تخلّف الفتوى؟ فمن الذي يحدّد هذا التخلّف؟ وكيف؟ وفي ضوء الجواب عن هذا السؤال نستطيع تحديد: كم هي درجة

التخلّف في بعض الفتاوى. ما أريده هو أنّ تخلّف الفتاوى شيء وخطؤها شيء آخر، فمن الممكن أن يأتي فقيه فيؤسّس لمنهج فقهي جديد فتتكشّف لنا أخطاء العلماء السابقين في مجموعة من اجتهاداتهم، لكنّ هذا لا يساوي مفهوم تخلّف الفتوى، يهمّني جدّاً التمييز بين هذين المفهومين: تخلّف الفتوى، وخطأ الفتوى.

٢ ـ انطلاقاً من النقطة السابقة، كيف أعرف أنّ هذه الفتوى متخلّفة؟ المشكلة هنا هي مشكلة منهجيّة بامتياز، فالفقيه يدّعي بأنّ الفتوى شأن تعبّدي يحكمني من خلال النصوص التي أجد نفسي ملزماً بها بمقتضى قانون التسليم لله ورسوله، وهذا ما يجعل الفقيه رافضاً لأيّ شكل من أشكال نقد مضمون النصّ التشريعي؛ لأنّه يرى أنّ فهم أسرار الحياة البشرية وما هو الصالح لها وغير الصالح ليس في يدي، فهناك مساحات كبيرة معقّدة من تركيبة الحياة الإنسانيّة لا أستطيع ـ ما دمت جاهلاً بها ـ أن أدّعي خطأ هذا الاستنتاج الفقهي وتخلّفه ما دام معتمداً على النصّ المتعبّد به. إنّ فهم طريقة عمل عقل الفقهاء بالغ الأهميّة لفهم تصرّفاتهم وردود أفعالهم. بل يمكنني أن أزيد أكثر بأنّ الفقيه قد لا يقتنع عقلانيّاً ببعض النتائج الفقهيّة التي يتوصّل إليها بنفسه، لكنّه يجد نفسه محكوماً لنظام النصّ ومعطياته، ولو حرّرنا الفقيه من النصّ فقد نجد الكثير من الفقهاء أكثر نقداً للفتاوى منّا، لكنّ الفقيه ـ بحكم نظامه الاجتهادي ـ يجد نفسه غير مرخّص له في عملية النقد هذه؛ لأنّ الدليل والحجّة قاما على هذا الحكم أو ذاك، وهذا هو معنى النهي عن التفسير بالرأي وعن تحكيم الأهواء في الدين وعن القياس وغير ذلك.

إنّ معيار التخلّف وعدمه يجعل اليوم عبارة عن مواكبة الغرب وعدم مواكبته في مشاهده المتنوّعة، والفقيه لا يقبل بإطلاقيّة هذا المعيار ولا يرى عليه ـ من

منطلق قناعاته الدينية ـ دليلاً يستوعب كلّ الحالات، فليس كل ما قاله الغربي هو حقّ، ولا كلّ ما قاله الشرقي هو باطل وتخلّف، وليس كلّ ما صدر من الغربي فهو نور، ولا كلّ ما أتى من الشرقي فهو ظلمة. إنّ هذه المعايير بنفسها معايير تقليدية وليست اجتهاديّة، وهي معايير ناتجة عن الأزمة النفسيّة والحضارية الكبرى التي تعيشها أمّتنا، وهي معايير غير مبرهن عليها بشكل إطلاقي ما لم تُشفع هنا أو هناك بالمبرّر الموضوعي، فليلاحظ هذا الأمر جيّداً.

٣ ـ يمكن للفقيه أن ينشّط نظام اللاعقلانية لنسف بعض الفتاوى عندما تسمح له الفرصة بتحويل ذلك في حدّ نفسه إلى دليل، مثل أن يقول بأنّ هذه الرواية تدلّ على حكم مخالف للعقل أو للقرآن، ففي هذه الحال سوف تجده فاعلاً في مجال الإطاحة بهذه الرواية أو تلك.

٤ ـ إنّ مشكلة مشاكل الناس هي نحن أنفسنا، فالمؤسّسة الدينية في الغالب هي التي أوهمت الناس ـ أو على الأقلّ لم توضح لهم ـ أنّ الاجتهاد ليس أمراً مقدّساً ولا هو بالوحي الذي ينزل علينا من السماء. إنّ رجال الدين أنفسهم عندما عرّفوا الاجتهاد وصفوه بأنّه ملكة قدسيّة، ولنتوّقف قليلاً عند كلمة (قدسيّة)، فهي تعني نوعاً من الربط بمركز الطهر والقداسة أيّ بالله تعالى، فيما الاجتهاد ليس سوى عملية بشريّة بامتياز لفهم مراد الله من خلال البحث والتفتيش والتنقيب في النصوص. نحن الذين أخطأنا في التربية النفسيّة والاجتماعية حتى أدّى الوضع إلى ردّة فعل عكسيّة في الناس، وفي هذا كلامٌ رائع للشيخ مرتضى مطهّري يتحدّث فيه عن خطأ رجال الدين في إيهام الناس بأنّ علماء الدين هم ماء معتصم لا ينفعل بالنجاسة.

من هنا، فالقضية تكمن في أنّ هذه الفتاوى هي اجتهادات، وهذه

الاجتهادات ليست نهائيّة، وباب العلم والاجتهاد مفتوح للخلق، عندما يسعون لامتلاك العُدد اللازمة لذلك، وليس الاجتهاد سرّ الله ولا ذاته ولا كنهه ولا غوامض خلقه، بل هو طاقة مباركة أودعها الله في الإنسان ليفكّر في النصّ، تماماً كما يفكّر في الطبيعة وفي الحياة، ومن الممكن للفقهاء أن يخطؤوا وليسوا بمعصومين أبداً، بل نحن المخطّئة نصرّ على تخطئتهم في بعض الأمور، فما من فقيه ـ والله العالم ـ إلا وهو مخطئ في بعض الاستنتاجات، وتلك سنّة الله في خلقه. وإنّني أرفض تفسير أيّ خطأ في فهم النص بأنّه هوى وغواية وشيطنة وانحراف وكفر وفسق ونفس أمّارة، كما يريد الكثير منّا، وكما يصرّ على ذلك حتى بعض نقّاد رجال الدين المعاصرين ـ المفكّر عالم سبيط النيلي رحمه الله على سبيل المثال ـ فإنّ النصّ كالطبيعة مساحات ليست سهلة، وإذا كانت اللغة هي الفكر، فالفكر ليس أمراً بسيطاً لكي ندّعي فهمه، إنّه أسرار النفس الإنسانيّة، فمن الطبيعي أن يخطأ العلماء في فهم النصوص الدينيّة، ومن الطبيعي أن تمرّ مراحل تحصل فيها كشوفات تؤدّي إلى قفزات كبيرة في فهم النصّ، تماماً كالعلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، ولا يحقّ لمن اتخذ رأياً جديداً أن يصبح أحادياً قمعيّاً إقصائياً فيتهم الآخرين بالتخلّف والرجعيّة؛ لأنهم خالفوه في الاجتهاد الفقهي، فهذا على النقيض من دعاوى التعدّدية والحريّة التي ينادي بها بعضنا اليوم.

٥ ـ هناك من يتصوّر أنّ الاجتهاد الفقهي يفقد قيمته عندما يقع الخلاف بين العلماء، أو تظهر مشاريع فكريّة جديدة تتحدّث عن أخطاء في المنهج وقع فيها العلماء من قبل، ولكنّ هذا الأمر خاطئ من أساسه فيما يبدو لي. إنّ الإجماع قد يبعد الشكوك، لكنّ عدم الإجماع على قضيّة لا يعني أنّ هذه القضيّة لم يعد لها

قيمة موضوعيّة أو عمليّة، وحتى القفزات النوعية محكومة لذلك.

لنأخذ مثالاً أوّل وهو علماء الطبيعيات، فكم من قفزة مذهلة ومدهشة حصلت في علوم الطبّ والكيمياء والفيزياء والفلك والأحياء، بحيث نسخت مئات السنين من اجتهادات العلماء الطبيعيين السابقين وأبحاثهم؟ بل حتى في عصرنا هذا: كم من تحوّل رهيب حصل في الفيزياء نفسها خلال القرن العشرين؟ وكم نُسخت مدارس لتحلّ محلّها مدارس أخرى؟ وكم من مذاهب في العلوم الطبيعية نُسخت وحلّت محلها مذاهب أخرى ثم عاد الجديد ليُنسخ بعد مجيء ما انتصر للمذاهب القديمة؟

ولنأخذ مثالاً ثانياً: علماء القانون، فها هي المجالس القانونية والدستورية وفقهاء القانون في العالم، وها هي البرلمانات والمجالس النيابيّة تسنّ القوانين كلّ يوم؟ هل كلّ قانونٍ سُنّ في دولةٍ من الدول كان إجماعيّاً من قبل كلّ فقهاء القانون ومن قبل كلّ البرلمانيين ومن قبل كلّ اللجان القانونية والنيابيّة والدستوريّة المشكَّلة لسنّ قانون مدني هنا أو قانون جنائي هناك؟ القضيّة تخضع لخلافات، فمدارس القانونيين كثيرة أيضاً، فكيف إذا فتحنا الباب على علم مثل علم الاجتماع الذي يضرب اليوم بيد من حديد كلّ العلوم الإنسانية الأخرى ويترك بصماته عليها، هل هذا العلم يقيني إجماعي لا خلاف فيه؟ هل كلّ نظريّاته متقدّمة أم أنّ اللاحق ينسخ السابق وتظهر العيوب، بل تظهر الطفوليّة أحياناً على بعض النظريات القديمة؟ حتى قيل: إنّ عدد نظريات علم الاجتماع بعدد علماء الاجتماع أنفسهم!

هذا هو منطق العلم، والفرق بنظري هو أمران:

الأوّل: إنّ الناس تتصوّر نتائج اجتهادات رجال الدين مقدّسة مرتبطة بالله،

فلا يمكن أن تخضع لمنطق التغيّر في الاجتهاد، وكل تغيّر سوف يُبعدها مسافة عن مركز القداسة، وهو الله؛ لأنّ الله ثابت لا تغيّر فيه ولا جهل ولا عدول عن رأي لرأي آخر.

الثاني: حجب بعض أجنحة المؤسّسة الدينية واقع المشهد الفكري المتنوّع الموجود داخلها، وعدم رغبة بعض الفرقاء في انعكاس هذا المشهد للناس، فتظلّ الناس تتصوّر أنّ الأمور متفقٌ عليها، وأنّ أصحاب وجهة النظر المخالفة هم شواذ أو شذّاذ، وعندما ظهر عصر المعلوماتيّة انكشفت أشياء كثيرة، ولعب الإعلام دوراً في خروج الكثير من المعلومات إلى خارج أسوار المؤسّسة الدينية، فتفاجأ الناس بالمستجدات المتتالية.

والحلّ هو بالعمل على أن نفهم جميعاً ونعي هذه القضيّة، وهي أنّ الخلاف لا يلغي قيمة الفتوى، تماماً كالخلاف القانوني لا يلغي إلزامية القانون عندما يتمّ تبنّيه، ولهذا علينا العمل لتكوين كلّ عناصر الوثوق، من خلال مجالس محيطة بالمرجعيّة بحيث تكون الفتوى ناتجة عن مدارسة موسّعة للأمور من قبل لجان ومجموعات متعدّدة من الفقهاء، ولو خرجت في نهاية المطاف باسم مرجعيّة معينة.

الحلّ هو بتغيير الثقافة المهيمنة، وهي الثقافة الأسطوريّة التي تحاول دائماً أن توحي لنا بأنّ اجتهادات هذا الفقيه أو ذاك قد ختم عليها بخاتم إلهي، نعم من الممكن أن تحصل أمور وحالات من هذا النوع، لا أريد أن أنفي ذلك، لكنّ هذا الأمر لا يمثّل بأيّ حال من الأحوال الظاهرةَ العامّة. إنّ الثقافة الدينية الشعبية في تعاملها مع الفقهاء هي الخطأ، فلو أعدنا تكوين هذه الثقافة فسوف نتمكّن من الجمع بين الالتزام بالفتوى بوصفها بُعداً قانونيّاً وسبيلاً من سبل براءة الذمّة

أمام الله تعالى، وبين عدم اعتبار ما جاء به هذا الفقيه أو ذاك هو الحقّ المطلق.

٣٤٤. إنسانيّة الإنسان، ألا يريد الدين منّا أن نكون إنسانيّين؟!

السؤال: أستاذي.. أنا ما زلت حائرة في فهم الإسلام.. ولا أجد من يجيبني.. أحاول جمع الحقيقة وكأنّها قطع مبعثرة.. لو شرعنا من البداية، عندما يولد الإنسان، هو يكون إنساناً، شكلاً.. لكن مضموناً.. يكون كالمادة الأوليّة التي يمكن تشكيلها.. سؤالي: كيف يصبح الإنسان إنساناً؟ أقصد ما هي الأشياء أو ربما ما هي القيم التي تجعل من الإنسان إنساناً؟ أليس الله سبحانه يريد منّا أن نكون إنسانيّين؟ كيف نكون؟

● إذا فهمتُ السؤال بشكل صحيح، فإنّني أعتقد أنّ فيه خطأ واضحاً، فمن جهة نحن نتحدّث عن الإنسان وكيف يصبح إنساناً، وهذا بحث وجودي أنطولوجي يدرس مكوّنات هذا الكائن وعناصر امتيازه عن سائر الأنواع الأخرى المخلوقة كالغنم والبقر والنبات والجماد وغير ذلك. أمّا الجهة الأخرى من السؤال فهي: كيف يكون الإنسان إنسانيّاً؟ وما هي القيم التي تجعله كذلك؟ وهذا السؤال داخل في القيم والسلوكيّات والمفاهيم، ولا ينتمي إلى دائرة الحقائق الوجوديّة.

ولكي أوضح مقصودي من الخطأ المنهجي في السؤال، يجب أن نميّز من حيث المبدأ ـ كما فعل الكثير من فلاسفة العالم ـ بين شيء اسمه الحقيقة وآخر اسمه الاعتبار، وسوف أبسّط الموضوع، فلو أخذنا مثلاً عنواناً مثل سريّة الجيش، فسوف نلاحظ مجموعةً من عناصر الجيش تتشكّل معاً لكي تجعل سريةً وتكوّن فرقةً عسكرية، لو نظرنا إلى عالم الواقع بعيون الحقيقة سنجد مجموعةً من

الأفراد، وليس هناك شيء آخر ـ غير هذه الأفراد من عناصر الجيش ـ اسمه سريّة. السرية أو الفرقة هي عبارة عن مفهوم اصطنعه العقل واعتبره الذهن لكي ينظّم الأمور واضطرّ إليه اضطراراً، ليس هناك في الواقع شيء اسمه زيد وعمرو وبكر وخالد ومحمد وسعيد وجهاد ـ وهم أفراد الفرقة العسكرية ـ وإلى جانبهم شيء اسمه السريّة أو الفرقة، إنّ السرية مفهوم لا وجود خارجي له أساساً، فلو فتّش الفيزيائي أو الكيميائي أو أيّ عالم من المهتمّين بالواقعيّات عن السريّة، فلن يجد شيئاً يضع يده عليه اسمه السريّة، وإنّما سيضع يده على أفراد هذه السريّة فقط.

هذا كلّه يعني أنّ في عقولنا ثلاثة أنواع من التصوّرات والمفاهيم:

١ ـ **الحقائق**، وهي التي توجد في ذهننا ويكون لها واقع خارجي، مثل الهواء والماء والتراب.

٢ ـ **الاعتباريّات**، وهي القضايا أو التصوّرات التي ينسجها العقل مضطرّاً لغايات ومصالح، ثم يفترض لها واقعاً خارجيّاً، وليس لها أيّ واقع، وهذه نسمّيها الاعتباريّات.

٣ ـ **الوهميّات**، وهي أمور يتوهّمها العقل مخطئاً، مثل تصوّره وجود شبح في البيت، ولا يكون هناك شيء مثلاً.

عندما نسأل: من أيّ شيء تتألّف قطرة الماء هذه؟ فنحن نبحث في أمور حقيقيّة وجودية أنطولوجية، وسيأتي العلماء هنا ليقولوا بأنّها تتألّف من الأوكسجين والهيدروجين، ولكن عندما نسأل: ما هي القيم الأخلاقية التي يمكنها أن تنظّم حياة البشر؟ أو ما هي القوانين التي تصلح لتنظيم أمورنا اليوميّة؟ هذا السؤال لا يجيب عنه العلماء الطبيعيّون مثلاً، فلو بحثوا بالمكبّرات

وكلّ الأجهزة فلن يجدو شيئاً اسمه القيمة الأخلاقيّة، ليس هناك أمرٌ أضع يدي عليه ويكون هو القيمة الأخلاقية مثلاً.

حسناً، فما هي القيم الأخلاقية والقانونية؟

الجواب هو أنّها مجموعة من المصطنعات التي اخترعها الذهن البشري مضطرّاً لتنظيم أموره، وأنّ الغرض منها هو أن يقدم الإنسان على سلوك أفضل يرجع عليه وعلى أبناء نوعه بالمصلحة والفائدة.

عندما أسأل: بماذا يكون الإنسان إنساناً؟ فالجواب هو بدراسة المكوّن النفسي والروحي والعقلي والجسدي لهذا الكائن الحيّ، ولكن عندما أقول: كيف يكون الإنسان إنسانيّاً له نزعة إنسانيّة؟ فهذا يكون جوابه في مكان آخر لا يرتبط بهويّة الإنسان الوجوديّة، بل سيكون لدينا إنسانٌ ليس إنسانيّاً بالمعنى المعاصر لكلمة (إنساني)، وإنسانٌ آخر هو (إنسانيّ) بالمعنى نفسه، فليست القيم مقوّم هويّة الإنسان وجودياً، نعم لو عمل بها يمكن أن تتنامى روحه وتتعالى وتحدث فيها تغيرات، لكنّها تغيرات عمقيّة تطرأ عليه بعد أن كان إنساناً. فالإنسان إنسان بعقله وبوعيه وبقدراته الذهنيّة على فهم الأشياء، بل بقدرته أيضاً على نسج التصوّرات الاعتبارية بوصفها طاقة خلاقة في العقل البشري، سواء توصّل فيما ينسجه إلى (الإنسانية) بمعناها المعاصر أم لا.

نعم، لو كانت (الإنسانيّة) بمعناها المعاصر هي الصورة الاعتبارية (قانوناً وأخلاقاً وقيماً) الأفضل لصلاح حال الإنسان ـ الفرد والجماعة ـ فسوف تساعد على ترقّيه واشتداد إنسانيّته أكثر فأكثر.

عندما نقول: أليس الله أرادنا إنسانيّين؟ فهذا سؤال لا يعني أنّ من لا ينتمي إلى مدارس الإنسانيات المعاصرة في الفكر الاجتماعي والسياسي والحقوقي فهو

ليس إنساناً. إنّه إنسان، وقد تشكّلت هويته وانتهت، (والإنسانية) التي نتحدّث عنها ليست هي هويّته، وإنما هي مفاهيم اصطنعها هو يرى فيها الأصلح لفرده ولمجتمعه، فلا يصحّ أن أخلط بين إنسانية الإنسان بالمعنى الوجودي وإنسانية الإنسان بالمعنى الأخلاقي، وإلا فسوف ارتكب أخطاء كبيرة.

إذا اتضح ما تقدّم، نصل إلى الإشكالية التي يواجهها السؤال المثار أعلاه، وهي أنّه لا يصحّ أن أفترض أنّ إنسانية الإنسان وجودياً تستدعي كونه إنسانيّاً (بالمعنى المعاصر) أخلاقيّاً، حتى أفرض حمولات أخلاقية وقانونية بحجّة أنّ هذا ما تستدعيه الإنسانية الوجوديّة، هذا الأمر بهذا القدر لا يكفي، بل يحتاج إلى عناصر أخَر يجب إقحامها.

مثلاً: كثير من أهل الأديان عندما يريدون ذمّ شيء يقولون بأنّ هذا ما تفعله الحيوانات، التعرّي فعل حيواني، والزنا فعل حيواني، والعدوانية فعل حيواني، لكنّهم من جهة أخرى يقولون: تعلّم من هذا الحيوان كالكلب الصدق والإخلاص، ومن هذا الحيوان كالنملة الصبر، ومن هذا الحيوان كالجمل الحياء و.. في تقديري هذه المنظومة الخطابية غير واضحة المعالم؛ لأنّ حيوانيّة الحيوان ليست قيماً وأخلاقيّات خاصّة من الناحية الفلسفيّة، إنّما هي شيء آخر، حتى أنّ الحيوان لا يعي الإخلاص أو الحياء ولا ينطلق نحوهما من وعي قيمي أخلاقي، تماماً كما لا يعي الشهوة الجامحة أو العدوانية القاتلة حتى نقول بأنّه يُقدم عليهما من منطلق وعي قيمي أخلاقي معيّن.

نعم، كلّما تعاليت أخلاقياً فإنّني سوف أبتعد عن البُعد الحيواني الخالص، وكلّما تسافلت أخلاقيّاً فسوف أشبه نمط عيش الحيوانات، هذه تشبيهات تستخدم للتدليل على أنّ القيم الأخلاقية شأنٌ إنساني؛ لأنّ الحيوان لا يعرف قيماً

أو أخلاقيات، فليس عنده عقل قادر على إبداع الأمور الاعتبارية التي تهدف تنظيم الاجتماع، وإنّما يُقدم على ما يُقدم عليه دون أن يعي النتائج، بل بدافع غريزي قهري، فلا تدرك النحل أيّ شيء عن نظام حياتها، بل كلّ نحلة مجهّزة بطريقة تلقائيّة ذاتية غريزية نحو فعلها، دون أن تدري بأنّ فعلها هذا سيشكّل جزءاً من منظومة بالغة التعقيد.

أمّا الإنسان فله قدرة الوعي النظري والعملي، وله قدرة إدراك الأشياء إدراكاً واعياً، كما له قدرة فهم غايات أفعاله، وله قدرة وضع معايير تنظيمية لتحسين حياته، أمّا ما هي التنظيمات والقوانين والأخلاقيات التي تنسجم مع مصالحه العليا فهذا أمرٌ يختلف فيه الناس، رغم اشتراكهم جميعاً في الإنسانيّة.

وخلاصة القول: إنّ الإنسانية بمفهومها المعاصر ليست سوى صيغاً تنظيمية لحياة البشر يفترض أنصارها أنّها الأفضل لهم، لا أنّها جزء لا يتجزّأ من المكوّن الخَلْقي الإنساني الوجودي لهم، فإنّ هذا الأمر يحتاج لدليل، تماماً كالمنظومة الأخلاقية الدينية التي تدّعي أنّها المتناسبة مع الفطرة، فإنّ هذا يحتاج أيضاً إلى دليل، ولا تكفي فيه إنسانيّة الإنسان أو تميّزه عن الحيوان، فإنّ تميّزه عن الحيوان إنّما يكون بأصل وجود عقل نظري وعملي له، لا بهذه النتيجة من نتائج العقل العملي ولا بتلك النتيجة من نتائج العقل النظري خاصّة.

٣٤٥ـ حركة الإلحاد الجديد، التقصير أمامها والموقف تجاهها

◄ السؤال: هناك الكثير من الملحدين يروّجون لإلحادهم، ولم نرَ رداً صادّاً عن وقوع مثل هذه المآسي في الثقافة البشريّة، فالكثير من العلماء والمثقفين لا يؤدّون مسؤوليتهم في إنقاذ المجتمعات من مثل هذه الأفكار هذا أولاً. وثانياً نحن نقوم

بالتعليق على تلك المنشورات الإلحادية بما استطعنا، فهل هذا الفعل صحيح أم يعدّ ترويجاً لأفكارهم؟ وإذا كان يعدّ كذلك فهل المستوى الإسلامي قاصرٌ عن إزاحة الشبهات الثقيلة التي أثقلت كواهلنا؟

● ١ ـ إنّ بعض العلماء ـ والحمد لله ـ قاموا وما يزالون بدراسة هذه الإشكاليّات التي تتحدّثون عنها وأمثالها، وقد كتبوا وحاضروا في ذلك بشكل موسّع، لهذا لا يمكنني القول بأنّ هذه الإشكاليات لا تجد من يجيب عنها اليوم. وأكثر من اهتمّ بالإجابة عنها هم المشتغلون بالعلوم العقليّة والفلسفية من العلماء والمثقفين والباحثين سواء في العالم العربي أم في سائر البلدان الإسلاميّة.

٢ ـ إنّ تصدّي هؤلاء العلماء يبدو لي غير كافٍ، لا من حيث عدم قوّة ما يطرحون، بل من حيث إنّ حجم الإشكاليات ـ كمّاً وكيفاً ـ يحتاج لجهود أوسع، فأكثر الإشكاليات ذات الطابع الكلامي التي يتصدّى لها العلماء هي تلك الإشكاليات المذهبيّة، بينما الإشكاليّات العامّة التي تطال الإسلام كلّه أو الدين كلّه قد تكون نسبة الاشتغال عليها أقلّ، ومع ذلك فهي موجودة والحمد لله.

وهذا ما يستدعي أن يتداعى العلماء والمفكّرون والمثقفون لتوزيع الأدوار ومعرفة حجم تأثيرات الإشكاليات كلّها، وعدم الانشغال بزاوية من المشاكل على حساب زوايا أُخَر قد لا تقلّ أهميّةً وخطورةً عنها.

٣ ـ إنّ أحد أسباب الإحساس بعدم حضور المفكّر الإسلامي في مواجهة إشكاليّات ما يسمّى اليوم بالإلحاد الجديد، هو أنّ المؤسّسة الدينية الإسلاميّة قدّمت نفسها إمّا بطابع الفقه والأصول كما عند الشيعة، أو بطابع علوم الحديث والشريعة كما عند أهل السنّة، وأدّى هذا الأمر إلى انشغال أعداد أكبر من الحاجة بشؤون أبحاثٍ قد يكفي فيها عدد أقلّ من طلاب العلوم الدينية. من هنا فكلّنا

مطالبون بأن نفكّر بجدّية أكبر في توزيع الأدوار بحسب الحاجات المنتشرة على مختلف اختصاصات العلوم الإسلاميّة، كعلم الفقه والأصول والتاريخ والكلام والفلسفة والعرفان والحديث والقرآنيات وغير ذلك.

والمؤسف أنّ بعضنا اليوم مازال يستخفّ بالدراسات القرآنية والحديثية والفلسفية والكلامية والتاريخية، ويراها من شؤون المطالعة والثقافة العامّة، ويصرّ على أنّ الفقه والأصول هما مفتاح حلّ كلّ مشاكل المسلمين.

وقد قلت يوماً في حوار أجري معي حول قضايا التعليم في الحوزات الدينية، حيث وجّه لي سؤال حول هذه القضية، ما نصّه: «لست أدري ما هو المبرّر الديني لمثل هذا القول، أليس من وظيفة الحوزة العلميّة تربية جيل من علماء العقيدة يستطيع مواجهة أمواج النقد العاتية القادمة من الداخل الإسلامي الآخر ومن الخارج معاً؟ كيف ستخرّج علماء كلام كما كان المفيد والمرتضى ـ وليس مجرّد جدليين مماحكين ـ إن لم تتمّ تربيتهم بطريقة متفوّقة ومعمّقة؟ ألم تواجه الحوزة العلميّة منذ الستينيات وإلى يومنا هذا مدارس الفلسفة الحديثة، المادية ومن أتى بعدها؟ فلو لم يكن عندنا مثل العلامة الطباطبائي والجيل الذي تعلّم على يديه كيف كان يمكن أن نواجه مثل هذه الأمور؟ هل برواية صحيحة السند؟ أم بمسألة فقهية تقوم على التوثيق التاريخي؟ وهذا هو القرآن الكريم يتعرّض لأوسع نقد من الكتّاب الغربيين والمسلمين، ويخرجون لك منه عشرات التناقضات، هل يمكن ـ دون تربية جيل من المتعلّمين في القرآنيات ـ مواجهة هذا كلّه؟ وهل يمكن بمنطق التبسيط الاستخفاف بكلّ هذا الواقع. نعم علم الأصول والفقه لهما قدرة تدريبية عالية على تنشيط الذهن في عمليّات التحليل وقراءة النصّ، لكنّ مجرّد إعطاء القدرة شيء وتفعيل هذه القدرة في المجالات

المختلفة وبطريقة تحفظ لتلك المجالات خصوصيّاتها شيء آخر، خذوا هذا المثال: أحد الباحثين انتقد تشكيكات الهرمنوطيقيين في معرفة مراد المؤلّف، بالاستناد إلى السيرة العقلائيّة وإمضاء الشارع لهذه السيرة. أعتقد لو أنّ باحثاً مشبع الذهن بنظريات التأويل والهرمنوطيقا المعاصرة قرأ مثل هذا النقد لأثار ذهوله، فالهرمنوطيقي لا يبحث في الحجيّات ولا في التنجيز والتعذير، وإنّما في الجانب المعرفي الواقعي للأمور، حتى لو عمل كلّ البشر بهذا فهذا لا يعنيه، فهذا مثل الفيلسوف الذي يذهب إلى القول بأصالة الوجود، مع أنّها عقليّة عنده ولكنّها بعيدة عن الذهن العقلائي، فيما أصالة الماهية أصالة عقلائية بحسب تعبير المحقّق الإصفهاني، فالعقل الأصولي أوجب وقوع باحثنا العزيز في خطأ منهجي؛ إذ ليست كلّ العلوم تدار بالذهنية الأصولية، كيف وعلم الفقه والأصول من شؤون عالم الاعتبار، وكثير من البحوث الأخرى من شؤون عالم الواقع والحقيقيات، كما قال العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري، حتى لو لم نوافقهما في مساحة فكرتهما. أعتقد أنّه يجب أن لا نستخفّ بإشكاليات وتحدّيات العلوم الأخرى. وحتى لو تغاضينا عن هذا كلّه، هل هذا الرأي موافقٌ للقرآن الكريم والسنّة الشريفة وتعاليمهما؟ إنّ أقلّ من عُشر القرآن ـ على المشهور ـ هو في الفقه، فهل مقتضى التدبّر في القرآن الكريم أن نترك التسعة أعشار الأخرى؟ وهل كانت بنية النصّ القرآني في آيات الأحكام تحتاج لدقّة وتعمّق بينما بُنيَة غيرها لا تحتاج لشيء؟ فما ظنّك بكتب الحديث الكلامية التي تحتاج إلى الكثير من البحث والتنقيب وحلّ أنواع المعارضة بينها، وتحقيق أسانيدها ومتونها، واستخراج ما فيها من أفكار وقيم وحقائق عبر المقارنات والمقاربات بينها، كأصول الكافي والتوحيد وكمال الدين و.. للصدوق، وغيرها من الكتب، فبأي

مبرّر شرعي أضع جهود عشرات الآلاف من الطلاب في بعض النصوص الدينية، ثم أترك كلّ هذا الكمّ الهائل من النصوص كي يتناولوه ـ إذا أرادوا ـ من باب الفسحة والتنزّه! أرى ذلك غريباً عن الثقافة الدينية، ولا أظنّ أن قائل تلك الفكرة التي ذكرتموها يقبل بهذا، كيف والتفقّه في الدين ـ ممّا حثنا القرآن الكريم عليه ـ لا يقتصر على الفقه، بل هو تأمّل في الدين كلّه، بفقهه وأخلاقه وتاريخه وعقائده وغير ذلك. وما نقوله يشهد عليه تاريخ علماء المسلمين من المذاهب كافّة».

٤ ـ إنّ بعض المشاكل التي نواجهها على هذا الصعيد تكمن في أنّ معايير الإقناع غير مجدية بالنسبة لهذا النوع من الناس، فقلّة احتكاك المبلّغ المسلم والداعية والمفكّر والمثقف والعالم والفقيه بهذا النوع من الإشكاليّات يضعف عنده قدرة الردّ فيها؛ لأنّ لكلّ مناخ معرفي أساليبه البرهانية والإقناعية، فنحن في القضايا الشرعية يمكن أن نستخدم وسائل استدلالية وإقناعية معيّنة لا تنفع بالضرورة في مثل مشاكل النقد الديني العام، وهكذا الحال في البحث الفلسفي في أنّ وسائله الإقناعية والبرهانية مختلفة أيضاً، لهذا يقلّ عندنا وجود من لديهم دُربة على مثل هذه الموضوعات لكي تناولوها بأسلوب يؤثر حقاً فيمن استحكمت عندهم هذه الإشكاليات.

وهذه المسألة تحتاج لورش عمل في المؤسّسات والمعاهد الدينية توفّر تأهيل بعض المهتمّين والعلماء لمجموعة من الخصائص التي تمكّنهم من الخوض في هذا المضمار بجدارة ونجاح إن شاء الله. وهناك عمل ـ والحمد لله ـ على هذا الصعيد، لكنّ الحاجات ما تزال أكبر.

٥ ـ إنّ واحدة من الأساليب المؤثرة في مواجهة حركة النقد الجديد للدين،

هي الإقرار بالخطأ والاعتراف بالقصور أو التقصير عندما يكون ذلك موجوداً، وعدم الإصرار على سياسة التعتيم والمواربة والمداهنة، فكلّما كنّا موضوعيين نقول الحق ولو على أنفسنا صارت لمقولاتنا مصداقيّة على مستوى الرأي العام وفي الوسط النقدي أيضاً، وكلما كنّا معاندين لا نريد أن نعترف بأيّ مشكلة أو خطأ في علومنا الدينية وفي اجتهاداتنا واجتهادات من سبقنا، فإنّ الأمور سوف تتعقّد أكثر فأكثر.

إنّ الاعتراف بالخطأ فضيلة أخلاقية ذاتية من جهة، ومنقبة لها تأثيراتها الموضوعية العلائقية من جهة أخرى. وإذا كان الأنبياء والرسل من الكمّل المعصومين فإنّ أتباعهم ليس من الضروري أن يكونوا كذلك، حتى نظلّ مجبرين على الدفاع عن أخطائهم، فالتواضع هنا ضروريّ أيضاً.

٦ ـ إنّ قيام أيّ شخص بالدخول على خطّ هذه الموضوعات لمناقشة هذه الإشكاليات لا مانع منه، شرط أن يكون مؤهّلاً، إذ لو لم يكن مؤهلاً فقد يقع في أخطاء وتقديم معلومات مغلوطة، وقد يبدو ضعيفاً أمام الآخرين فيضعف الموقف الديني كلّه، وقد لا يكون متخصّصاً في مسألةٍ فيتورّط في القول بغير علم فيها، من هنا فمن يريد التصدّي للإجابة عن مثل هذه الإشكاليات عليه أن يكون متهيئاً بدرجةٍ معينة تبعاً لنوعية الإشكالية التي يريد التصدّي لها.

ولهذا ورد في العديد من النصوص عن أهل البيت عليهم السلام تشجيع بعض أصحابهم على المناظرة والكلام ومنع آخرين، وقد عُلّل هذا الأمر في بعض الروايات بأنّه لضمان سلامة العملية الجدلية والنقاشيّة، وعدم سقوط الطرف المجادل نفسه في أخطاء والتباسات وأوهام.

٧ ـ إنّ الفكرة التي تقول بأنّ علينا أن نسكت عن الظواهر الجديدة؛ لأنّ في

النقاش معها ترويجاً لها، هذه الفكرة صحيحة من جهة وغير صحيحة من جهة أخرى. أمّا وجه صحّتها فهي عندما تكون تلك الظواهر بسيطة للغاية وهامشية وغير مؤثرة أساساً، وليس لها أيّ جمهور، فإنّ طرحها على بساط البحث بشكل موسّع ـ لاسيما عند دخول شخصيات كبيرة للنقاش فيها ـ سوف يؤدّي إلى ترويجها، وإذا لم يكن في ترويجها مع مناقشتها فائدة، فلماذا نُقدِم على ذلك؟ لكن عندما تكون هذه الظواهر قد تبلورت في المجتمع، وصارت معروفة ولها جمهورها، حتى لو لم يكن هذا الجمهور ليشكّل الأغلبية، ففي هذه الحال يجب خوض حوار علمي معها. بل إنّني أعتقد بأنّه في بعض الأحيان يحسن تعريف الناس بها، كي يكون الآخرون على دراية فيعرفون هذه الاتجاهات مع الاتجاهات الناقدة لها.

وأمّا ما يفعله بعضنا من ترك هذه الظواهر تنمو وتنمو وتنمو، دون أن يبالي بها، بل ينظر إليها باستخفافٍ بالغ، بحجّة أنّنا لو فتحنا باب النقاش معها لعظُمت وتنامت.. فهذا الكلام غير صحيح، والشواهد الميدانيّة على عكسه تماماً. يجب دراسة حجم الاتجاهات الفكرية في الساحة الإسلامية؛ كي نعرف متى ينبغي أن نطرح هذا الموضوع للنقاش ومتى لا ينبغي، لا أن نستخدم أسلوب وضع الرأس في الرمال دوماً، ولا أسلوب تلك المرأة التي كانت تستحمّ على ضفّة النهر، ثم تنادي للناس (الذين لا يرونها في الحقيقة) أن لا ينظروا إليها؛ لأنّها عارية!

٣٤٦ـ الموقف من الذين يحمّلون الدين مسؤولية كلّ الحروب عبر التاريخ

السؤال: يدّعي جملة من العلمانيين أنّ أكثر الحروب الإنسانية الواقعة على

طول التاريخ، هي حروب دينية، فهل هذا صحيح؟ وهل حصر منشأ الحروب بمصدر واحد مقبول؟

● **أولاً**: إذا كان الدين ـ تاريخيّاً ـ هو السبب في أكثر الحروب فلا يعني ذلك أنّه ـ بالضرورة ـ شيء فاسد، فإنّ الكثير من المفاهيم الصحيحة كانت سبباً لمآسي على الإنسانية، مثل العزّة، والكرامة، والوطن، والعدالة، والحرية، والتقدّم، والدفاع عن النفس، والحقوق وغير ذلك، ألم يمت خلقٌ كثير تحت شعار الدفاع عن الوطن؟ ألم تعش شعوب كثيرة في حياة الفقر والجوع طلباً للكرامة واستعادة السيادة الوطنيّة؟ فينبغي أولاً أن ندرس هل أنّ الهوية الدينية هي السبب خلف المآسي أم أنّ الدين يصلح لكي يستغلّه طرفٌ ما لتحقيق المآسي في العالم، تماماً مثل أيّ مفهوم يحظى بإجماع البشر وتحسينهم، وهل أنّ الدين شارك في الحروب من منطلق دفاعي أم منطلق عدواني؟

ثانياً: لست أدري لماذا عندما تقع مشكلة سببها الدين يقوم بعضنا بكلّ هذا الضخّ الإعلامي الهائل لتصوير الدين مأساةً للإنسان، والأهم القول بأنه لا يمكن الحصول على صيغة غير مأساوية للدين؟! أمّا عندما تذكّره بكلّ المآسي التي أتى بها الغرب مثلاً، والحروب العرقية والقومية التي سبّبت كلّ مظاهر الاستعمار والحربين الكونيتين اللتين ذهب ضحيّتهما ـ عدداً ـ ما يفوق كلّ حروب التاريخ لو اجتمعت.. عندما تحدّثه عن هذا فهو يميل بوجهه ويلتمس الأعذار؟! ويرى أنه لا يصحّ محاكمة الغرب بتاريخه لكن يصحّ محاكمة أهل الأديان بتاريخهم؟ أرى ذلك من انفعالات بعضنا أكثر من كونه رؤيةً علميّة ناضجة.

هل كان الدين حقّاً خلف الحربين العالميّتين اللتين ذهب ضحيّتهما عشرات

الملايين من البشر أم أنّ العرقية والقوميّة ـ وهي من إفرازات الحداثة الغربية ـ هي المسؤولة عن ذلك؟ هل حقاً حروب هذا العصر سببها الدين فقط أم أنّ سببها أيضاً الاقتصاد والمال والمصلحة التي هي أعمدة الفكر الغربي؟ هل أنّ وجود الكيان الصهيوني الغاصب، الذي سبّب حتى الآن مآسي لا تحتمل لأكثر من ستين عاماً، كان غايةً دينية فقط أم مصلحة غربيّة فرضتها الأوضاع الداخلية لأوروبا وأميركا وكذلك المصالح الدولية؟ هل حقبة الاستعمار التي طالت أكثر من قرن وشملت مختلف أنحاء العالم وراح ضحيّتها الملايين من الناس موتاً وفقراً وجوعاً وإذلالاً سببها الدين أم سببها العقل الغربي التوسّعي وثقافة الرجل الأبيض؟! هل كلّ الحروب والصراعات التي وقعت بين الغرب الرأسمالي والمعسكر الاشتراكي السابق كان سببها الدين، بما في ذلك فيتنام وأفغانستان وأميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية و..؟! هل أنّ مآسي القارّة الأفريقية والعنصرية البغيضة التي مورست عليها واستغلال ثرواتها وتجويع أهلها كان سببه الدين فقط؟! إلى عشرات من الأمثلة المعاصرة والتاريخية.

بل أساساً لو حذف الدين هل يتوقّع بعضنا أن تتوقّف الحروب؟ هل هذا البعض مثاليٌّ إلى هذه الدرجة؟!

ما أريد قوله هو أنّ كلّ القيم والمفاهيم شاركت في بناء صرح الإنسانية وفي نحرها، وعلينا أن ننظر للتوازنات وللصيغ وللإمكانات وللظروف؛ كي نملك رؤية متوازنة وسليمة وعلمية، وأن لا نعمّم وضع العالم الإسلامي الحالي، الذي تسيطر عليه تيارات دينية بائسة ومتطرّفة وإجراميّة، على كلّ الأمور الأخرى. وما يؤسف هو أنّ بعضنا يريد فقط أن يفرّ من الواقع الحالي، لكنّني أشك في أنّه يعرف بالضبط ما هو البديل الذي ربما يكون أسوأ لنا من الواقع الحالي نفسه.

ثالثاً: إنّ نظريّة العامل الواحد في تفسير ظواهر إنسانية كبرى، كالحروب عبر التاريخ، هي نظرية لم تعد تحظى بمكانة في العلوم الإنسانية ذات الصلة بهذه الأمور، مثل: علم التاريخ وعلم الاقتصاد وعلم السياسة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وغير ذلك، فنظرية العامل الواحد ذهبت مع الماركسيّة التي حاولت أن تحصر كلّ شيء بالعامل الاقتصادي، ولا أعتقد أنّ الفكر العالمي اليوم يستمزج تفسير ظواهر بهذا الحجم عبر عامل واحد مهما كان هذا العامل وأيّ شيء كان.

رابعاً: لا يعني ما قلته أنّ الدين لا يتحمّل أيّ مسؤوليّة، وأنّنا نريد أن نطهّره من أيّ ذنب عبر التاريخ، فالدين بوصفه ظاهرة تاريخية لا شك أنّه يتحمّل جزءاً من مسؤولية المآسي التي جاءت على الإنسان، ومن يؤمن بالأديان عليه هنا أن لا يختبئ خلف إصبعه بالإنكار الذي بات ـ مع الأسف ـ ثقافةً دينية عند بعضنا في مواجهة الحقائق، لكنّ المطلوب اليوم هو أن نبحث: هل يمكن توفير صيغ أفضل للدين والفهم الديني تجنّبه قدر الإمكان سببيّتَه لما هو غير حسن أم لا؟ وما هي الخدمات التي يوجّهها الدين اليوم للإنسان؟ وهل حجم خدماته مع سلبيّات استغلاله من قبل البعض متناسب أم متفاوت؟ وكيف نعالج هذه الظواهر؟ إنّ الدين ظاهرة لا يمكن حذفها بهذه البساطة التي يتصوّرها بعضنا، ومن لا يؤمن بهذا الدين عليه أن يعمل بطريقة واقعيّة ليحدّ مما يراه الآثار السلبية للدين، لا بطريقة مثالية تتصوّر أنه يمكن حذف الدين من حياة البشر. أمّا من يؤمن بالدين فعليه أن يسعى لاكتشاف وتطبيق الصيغة الأفضل له، والتي تعود بالنفع على الناس في الدنيا والآخرة، لا أن يقوم بتقديم الدين متجاهلاً كلّ مشكلة تنجم عن هذا الفهم الديني أو ذاك، ورادّاً كلّ أزمة على

الآخرين ليحمّلهم مسؤوليتها، متطهّراً من سلبياتها وآثامها.

ما أريده هو أنّ مواضيع كبرى من هذا النوع تحتاج لرؤى أكثر علمية وتوازناً بدل خطابات تعبوية من هذا الطرف الإسلامي تارةً أو ذاك العلماني أخرى.

٣٤٧ـ وظيفة عالم الدين في ظلّ غياب برامج حوزوية للداعية في الغرب

السؤال: لا تقدّم الحوزة العلمية بشكل عام مشروعاً متكاملاً للمبلّغين لاسيما في الغرب، إلا بأسلوب بسيط وابتدائي، حيث يكون المجال الأساسي هو مجال الأصول والفقه. وحتى البرنامج التعليمي في الحوزات الكبرى مثل قم المقدّسة والنجف الأشرف لا يناسب بشكل تام الأخوة طلاب العلوم الدينية القادمين من الغرب. فما هو رأيكم الشريف؟ كيف يتصرّف الطالب الذي أتى من الغرب؟ هل يوجد برنامج خاصّ له أو دمج بين الرؤيتين، أي الحوزة بما هي الآن الحوزة التقليدية ـ إن صح التعبير ـ والاختصاص بالموادّ الجديدة التي تشيرون إليها دائماً؟

● أعتقد بأنّ الفرص اليوم أكبر بكثير من الماضي، في ظلّ انفجار المعلوماتية، حيث يمكن للإنسان أو لمجموعة من طلاب العلوم الدينية أن ينظّموا فيما بينهم برنامجاً خاصّاً نابعاً من الحاجات الدعوية والتبليغية التي يرونها في مجال عملهم وهو الغرب، فبدل أن يصرفوا العمر العزيز في تعقيدات البحوث الفقهية والأصوليّة، ممّا قد لا يحتاجون أكثره في تلك البلاد، يمكنهم أن يهتمّوا بمجال العقيدة وتفسير القرآن الكريم والتاريخ والسيرة والثقافة العامّة ومقارنة الأديان والحضارات والبعد العلائقي (العلاقات) في الشريعة الإسلاميّة.

وحيث تتوفّر اليوم المكتبات المرئية والمسموعة والمقروءة على مواقع النت وفي

وسائل الاتصال الحديثة، فيمكن اختيار الموضوعات والمحاور المتناسبة مع حاجتهم ومناطقهم للاستماع إليها أو لمطالعتها ضمن برنامج يتوالم معهم.

القضية هنا هي أنّ طالب العلم يجب أن لا يتكل على منقذٍ يأتيه ليخرجه من أزمته هذه، بقدر ما عليه الاتكال على الله وعلى ذاته وهمّته، ليعمل حيث يرى مسؤوليّته الشرعية والأخلاقية، بعيداً عن زيد أو عمرو، فمن أخطر الأمراض التي تصيبنا أن نبحث عن تقييم فلان أو فلان لنا في الوسط الخاصّ، بدل أن نبحث عن المسؤوليّة الشرعية الملقاة على عاتقنا أمام الله والإنسان والتاريخ، إنّنا جميعاً سوف نقف بين يدي الله تعالى ليسألنا أين أضعنا هذا العمر؟ وماذا فعلنا في اللحظات التاريخية الحرجة للدين والإنسانية والقيم الرفيعة؟ هل فضّلنا أن نراعي سمعتنا الشخصية وأن لا نخسر أحداً من جمهورنا أم اخترنا أن نقف إلى جانب الحقّ مهما احتاج إلى تضحيات؟

إنّني أخمّن أنّ طالب العلم اليوم إذا لم يتسنّ له أن يتوفّر على برنامج تعليمي يسدّ حاجاته في الغرب مثلاً فإنّ بإمكانه أن يعمل بمفرده ويتعاون مع مجموعة ولو صغيرة لوضع برنامج خاص به، لا يضيع وقته بما لا حاجة له بخصوصه إليه، بل يصرفه في حاجاته وما يؤهّله للقيام بدور متوازن وصحيح في تلك البلدان، دون أن يرهن نفسه لتعليقات محيطه الحوزوي الخاصّ. علماً أنّ هناك في الحوزات العلميّة في كلّ مكان أساتذة ومربّون ـ ولو لم يكونوا بتلك الكثرة المطلوبة ـ يمكن التواصل معهم ليهتمّوا بشأن الطالب ويساعدوه في بناء شخصيّته العلميّة التي يحتاجها في مجال عمله الدعوي، بعد أن يشرح لهم ظروفه. والحوزات والمعاهد الدينية لم تُعدم مثل هؤلاء العلماء الذين رأينا بعضهم، يتواضعون لطلابهم ويهتمّون لأمرهم ويرشدونهم لما يصلح حالهم

وأعمالهم إن شاء الله تعالى.

٣٤٨ـ حول أطروحة (علمانيّة الدولة وعدم علمانية المجتمع) للمفكّر حاج حمد

السؤال: يقول الدكتور أبو القاسم الحاج حمد، وكما نقلتم عنه في عدد ١٥ ـ ١٦ من مجلّة نصوص معاصرة، يقول: «نحن مع علمانية الدولة وضدّ علمانية المجتمع»، وهذا القول لا يقول به هذا الدكتور فقط، وإنما هناك مجموعة من العلماء والمثقفين يقولون بذلك، خصوصاً هذه الأيام بعد ازدياد المشاكل السياسية وإخفاق المشاريع التنموية في الدول التي تحكمها الشريعة. بل نرى أنّ كلّ مذهب يخاف من ازياد نفوذ المذهب الآخر والخوف يزداد عندما يقترب مذهب معيّن للسيطرة على مقاليد الحكم. والسؤال: لماذا الخوف من الدولة الدينية مع أنّ من المفترض ان نكون نحن المسلمين من أشدّ الناس انتظاراً لهكذا حدث؟ وهل يمكن تصوّر دولة دينية بدون مشاكل في الوقت الذي تخطّط الدولة الدينية لإحداث انقلابات في المفاهيم والرؤى والسياسات؟ وهل هذه المشاكل مبرّر كافٍ للتفكير بدولة علمانية؟ يقول البعض: إنّنا عشنا قروناً طويلة في ظلّ مفهوم لا دولة قبل دولة المهدي عليه السلام، وإذ نرى فجأةً أنّ هذه المقولة كانت غير صحيحة وبدأت ظهور مقولات جديدة مختلفة تماماً عمّا عهدناه، وهذا يدلّ أنّنا لا نختلف فقط في الفروع، وإنّما اختلافاتنا في الأصول أيضاً، وبالتالي فلماذا ننادي بدولة دينية لا نستطيع مخالفة مقولاتها لأنّها مقدّسة، وفي النهاية هي اجتهادات بشرية، كما هي الدولة العلمانية؟ وعليه فالحال الأفضل هي علمنة الدولة مع عدم علمنة المجتمع؟

● لعلّ هناك صيغةً أخرى أفضل من الصيغة المطروحة، وهي أن يذهب الفقه الإسلامي ناحية الاعتقاد بأنّ تطبيق الشريعة اختيارٌ اجتماعي، وليس قهريّاً، فإذا أراد الناس تطبيقها طبّقناها، وعندما يرفضونها نعزلها عن الحكم، وندعو بالتي هي أحسن لها، وبهذا نصل إلى أنّ شرعية (تطبيق) النظام الإسلامي ـ لا شرعية أصل النظام بوصفه منظومة إلهيّة ـ مقيّدةٌ بالانتخاب الشعبي والاختيار الجماهيري لهذا النظام حدوثاً وبقاءً، فإذا اختاروه فقد اختاروا الحقّ، وإذا رفضوه فقد رفضوا الحقّ، لكن لا يمكن ممارسة الحقّ عليهم دون اختيار جماعي منهم، فإذا اختاروا الإسلام نظاماً طبّقنا عليهم الإسلام، فإذا عدلوا رفعناه، وهذا معنى شرط الحدوث والبقاء.

هذه الصيغة تحقّق الغرض وتكمّل طرح حاج حمد؛ لأنّها لا تفرض على طول الخطّ علمانيّة الدولة، إذا قصدنا من علمنتها عدم دخول الدين فيها مطلقاً، بل تسمح بتديّن الدولة تديناً مشروطاً بإرادة الشعب. ولا يعني هذا أنّ الشعب يحدّد الحقّ من الباطل، حتى نقول بأنّ الأكثرية ضالّة في العادة بحسب ثقافة النصوص الدينية؛ لأنّ الموضوع ليس موضوع الحقّ والباطل، لأنّ المفروض أنّنا نخطئ الأمّة عندما تختار غير الإسلام شرعاً ومنهاجاً، فنحن لا نصحّح ما تذهب إليه الأمّة في هذه الحال، غاية الأمر أنّنا نسعى للتغيير من منطلق القواعد التغييرية العادية والديمقراطية إذا صحّ التعبير، فالموضوع مرتبط بشرعيّة القهر على تطبيق الشريعة، لا بصواب الشريعة أو مرجعية الشعب في حقانيّتها وعدم حقانيتها، بل في مرجعية الشعب في تقرير مصيره في الأخذ بها وعدم الأخذ بها، متحمّلاً ـ أي الشعب ـ مسؤولية قراراته أمام الله تعالى. طبعاً هذا الطرح الذي قدّمه غير واحدٍ من العلماء يحتاج لتنظير فقهي موسّع ليس محلّه الآن.

٣٤٩ـ الموقف من بعض القنوات الفضائية المذهبيّة

السؤال: ما رأيكم في أداء بعض القنوات المذهبيّة، مثل.. وذلك بالتركيز على الطقوس والشعائر، بدل طرح الفكر والمنهج الإسلاميّين في شتى علوم الحياة؟ أليس هذا تقزيماً للإعلام الديني في زمن أهميّة دور الإعلام في نشر الفكر والمعرفة؟

● للإعلام دورٌ مهمّ جدّاً في عصرنا الحاضر، وهو السلطة الأولى أحياناً وليس الرابعة كما يقولون، وإنّنا بحاجة لعقول إعلاميّة ناضجة قادرة على تغطية كلّ المجالات التي يحتاجها المشاهد والمستمع، لتكون معيناً له على قضايا دينه ودنياه، وسدّاً للفراغ الذي يعيشه أحياناً، وتقديماً للبديل الجذاب أمام حمّى القنوات الأخرى التي تجتذب شبابنا نحو قضايا، أقلّ ما فيها أنّها تسطيح للوعي وإدخالنا في غيبوبة ثقافية وسياسية ودينية.

لكنّ المشكلة أنّ بعض قنواتنا الدينية لا تعرف عن الإعلام إلا ما تعرفه عن الدين، والدين عندها كأنّه ليس سوى بعض العقائد (وليس كلّ العقائد)، فإذا حصلت على هذا البعض العقائدي فقد انتهى الدين وتمّ! مع أنّ المفروض أن يكون بدأ لنرى امتداداته الناتجة عن هذه الاعتقادات، ولتفتح لنا القنوات الفضائية مجال الحديث في سائر قضايا الدين والفكر والحياة والإنسان والاجتماع والحضارة و.. هنا تكمن المشكلة ليس في العقل الإعلامي فحسب، بل في العقل الديني الذي يقف خلف هذا العقل الإعلامي، وهو العقل الذي كأنّه لا يرى في الدين سوى مجموعة اعتقادات وكفى!! بل ويذمّنا وينهانا عن أخذ العِبرة من التاريخ، مكتفياً بالعَبرة والحزن، وكأنّ ضمّ الأوّل إلى الثاني حرام، رغبةً في الإغراق باللامعقول. وكأنّ الفكر والثقافة والسياسة والاجتماع والفنّ والجمال

والاقتصاد والتاريخ والتربية والتعليم والطفولة والمرأة والجنس والعمل والطبقية والظلم الاجتماعي والسياسي والحضارة والإنسان والأنا والآخر وهموم الناس وقضاياهم وغير ذلك لا شأن للدين بها، فالدين كلّه هو أن تعتقد بأربع جمل أو عشرة جمل خبرية ويتوقّف!! هذه هي الكارثة الفكرية بامتياز عند بعض القنوات وما يقف خلفها من فكر ديني.

والأنكى من ذلك، أنّ سائر العلوم الدينية لا تجدها حاضرةً ـ إلا نادراً ـ في التثقيف الإعلامي عند بعض هذه القنوات، فلا الفقه ولا الأخلاق ولا تفسير القرآن ولا الحديث ولا الفلسفة ولا العرفان ولا غيرها من العلوم والمعارف الإسلاميّة بالتي تأخذ حظها، بل ولا حتى اللغة العربية رمز موروثنا الثقافي، وكأنّ الدين ليس هذه ولا علاقة له بها!

بل الأسوأ من هذا، وما يدمي القلب ويبعث على التأسّف والخجل، تلك الوسائل الإعلامية التي نذرت نفسها للتفريق بين المسلمين، وسبّ رموز بعضهم بعضاً، وآلت على نفسها إلا أن تجعل عدوّها أخاها المسلم، وهي تنطلق أو تبث من دول الكفر والإلحاد!! من الولايات المتحدة الأميركيّة وبريطانيا وغيرها، فنجدها تسكت عن الغرب، بل وتمتدحه أحياناً، وتعظّم من ملوكه وسلاطينه، فيما تنزل جام غضبها على إخوتها من المسلمين، لتهين مقدّساتهم وتشكّك الناس بنزاهتهم وأخلاقهم، وتمزّق شملهم، وتستخدم أبشع الألفاظ وأسوأ التعابير الهابطة البائسة الكاشفة عن تدنّي الأخلاق والقيم الروحية الدينية الرفيعة.

لا أقصد بذلك قناةً بعينها، ولا قنوات مذهبٍ بعينه، بل هذه هي حال بعض قنوات هذا المذهب أو ذاك. خطابٌ ديني بائس يرتدّ إلى القرون الغابرة، غارق

في الخرافة والتهريج، مستفزّ لأبعد الحدود، حتى لتجد بعض أنصاف العلماء وأرباعهم (وأحياناً أقلّ من عشر معشارهم) يدّعي أنّه أعلم من المراجع الكبار في طائفته ويهزأ بأكبر مراجع الأمّة عند هذا المذهب أو ذاك، مدّعياً أنّه خادم المذهب أو أنّه نصير الصحابة ومدافعهم!!

إنّني أعتقد أنّ الحلّ يمكن أن يكون مفتاحه بعض الخطوات:

١ ـ إصدار كبار العلماء والمرجعيّات الدينية الكبرى في المذهبين مواقف واضحة مُدينة وشاجبة لهذا النوع من الإعلام الديني، أو على الأقل موجّهة له ومرشدة، وإذا لم تتفق المرجعيات على موقف فلتتقدم على ذلك تلك المقتنعة ولو كانت لوحدها، فطريق الهدى لا وحشة فيه ولو قلّ سالكوه.

٢ ـ دعم سائر القنوات الدينية الطيّبة التي نجد عندها ـ رغم أنّها قد لا تكون بمستوى الطموح ـ وعياً وهمّاً رساليّاً، واهتماماً بسائر قضايا الدين التي تشغل همومُها شبابَنا اليوم. فهناك العديد من القنوات الدينية ـ وليست بالقليلة ـ عند هذا المذهب أو ذاك تخلّصت بدرجة جيدة من سلبيات تلك القنوات التي تحدّثنا عنها، وقدّمت أنموذجاً أفضل نسبيّاً، ودعم مثل هذه القنوات بالشكل الممكن وتقويتها وتطويرها واجبٌ علينا جميعاً.

٣ ـ تصدّي العلماء الحقيقيين لمجال الإعلام المرئي والمسموع، دون قمع الآخرين، لكي يطلّوا على الناس من موقع الخبرة والفهم الديني، ولا يتركوا صغار القوم يستبدّون بتمثيل ملايين المسلمين في هذا المذهب أو ذاك.

٤ ـ القيام بورش عمل مكثفة وناشطة في الحوزات والمعاهد والجامعات الدينية، تعمل على تربية وإعداد كوادر علمائيّة وثقافية واعية، وعلى إنجاز عمل إعلامي وشخصيّات إعلامية ناضجة، بدل ترك الأمور للعفويّة القائمة حالياً

على بعض الصعد.

٥ ـ الاهتمام بمجال العلوم الدينية الأخرى غير الفقه عند الشيعة والحديث عند السنّة، والتركيز أيضاً على القضايا المعاصرة (إلى جانب العقائد المذهبية)، بوصفها همّاً كبيراً أمام الشباب اليوم، وعلى رأسها حركة الإلحاد الجديد.

٦ ـ السعي لتكريس إعلام تسامحي وإنساني، وتقديم صورة وسطيّة في الإعلام عن الإسلام والدين عموماً، والإضاءة على التاريخ الإسلامي النيّر تسامحاً وإنسانيّةً، بدل التفرّد بنقل مشاهد الرعب والعنف من تاريخ المسلمين.

٧ ـ تأسيس قناة تلفزيونية إسلامية يديرها الشيعة والسنّة على السواء، ويشاركون فيها في كلّ صغيرة وكبيرة، تقدّم خطاباً متفاهماً ومتسامحاً يقرّ بحقّ الاختلاف والنقد المتبادل، وفي الوقت عينه يحترم كلّ فريق فيه الآخر، فنقدّم بذلك أنموذجاً للإعلام الوحدوي الحقيقي.

٨ ـ أعرف أنّ هذا كلّه صعب مستصعب، لاسيما في ظلّ ظروفنا السياسية القاتلة الحاليّة، لكنّ الأمل والتفكير خير من السكوت والإحباط وضرب الأكفّ على بعضها، فإذا أخلصنا النية لله تعالى لربما أمكن لنا الدخول في مرحلة خلق نواة جديدة لمنطق ديني جديد، ووعي ديني آخر، إن شاء الله تعالى.

٣٥٠ـ التنافي والانسجام بين ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ والثقافة الإكراهيّة السائدة

السؤال: يقول سيد قطب رحمه الله في ظلال القرآن، في تفسيره لآية: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: «في هذا المبدأ العظيم يتجلّى تكريم الله للإنسان واحترام إرادته وفكره ومشاعره وترك أمره لنفسه وتحميله تبعة عمله، وهذه هي أخصّ خصائص

التحرّر الإنساني، إنّ حرية الاعتقاد هي أوّل حقوق الإنسان، ولقد سبق بها الإسلام كلّ دعوة إلى تحرير الضمير البشري، وإلى كفالة حقوق الإنسان. والتعبير هنا في صورة النفي المطلق للجنس.. جنس الإكراه، فكأنما يقرّر الإنكار المطلق للإكراه بإنكار وجوده أصلاً، إنّه يستبعده عن عالم الوقوع بهذا التعبير الدقيق الذي لا يقوم مقامه أن يقال مثلاً: لا تكرهوا أحداً في الدين، وكأنّما يعلّل إنكار الإكراه في الدين بأنه قد تبيّن الرشد من الغي، ووضح الطريق لمن يرى، فليكن الإنسان نفسه هو الحكم وليكن للإنسان نفسه الاختيار». والسؤال هو: هل واقع المسلمين هو حريّة الاعتقاد مع كلّ هذه الإكراهات التي تمارس؟ وهل موضوع الحريّات واضح عند المشرّع الإسلامي؟ وهل هو واضح عندكم؟

●لقد عالجتُ هذا الموضوع في بحثي المتواضع حول الجهاد الابتدائي وحرية العقيدة (نشر في العدد ٢٥، من مجلة الحياة الطيبة في بيروت، عام ٢٠١٢م). ويمكنني القول بأنّ مسألة الإكراه تتخذ مستويات عدّة ينبغي تمييزها عن بعضها بعضاً، وأهمّها:

المستوى الأوّل: وهو المستوى الاعتقادي، فما أفهمه هو أنّه لا يجوز إكراه أحدٍ على الدخول في الدين أو المذهب، والجهاد الابتدائي غير شرعي، بل هو مرفوض بنصوص القرآن الكريم نفسه الدالّة على أنّه لا سلطان لنا على الناس إن لم يعلنوا الحرب والعدوان علينا والهجوم على بلادنا ومجتمعاتنا. لكنّ العلماء المسلمين ظلّوا يتعاطون مع آية نفي الإكراه بتفسيرات متعدّدة، سبق أن ناقشتها هناك بأجمعها أو غالبها، وفي غالب الأحيان كان هدفهم التوفيق ـ فيما أخمّن ـ بين آية نفي الإكراه والحكم بقتل المرتدّ، على أساس أنّ آية نفي الإكراه تمنع إكراه أحدٍ على الدخول في دين الإسلام، لكنّها لا تمنع إكراه المسلم على عدم الخروج

من الإسلام كما في حال الردّة.

المستوى الثاني: وهو المستوى السلوكي العملي، فآية نفي الإكراه لا تعني عدم وجود أيّ حالة إكراهية في الدين، بل تعني عدم وجود إكراه على التديّن واعتناق الدين الصحيح، فالقوانين في كلّ العالم تكره الناس، فلو أنّه غصب فلانٌ مال فلان، فإنّ القانون وسلطة الدولة تكرهه على إرجاع المال المغصوب، والإسلام أخذ بهذا النوع من الإكراهات القانونية، لكي ينظّم حياة الناس؛ لأنّ حياة البشر لا تسير بالمواعظ والخطب، فنفي الإكراه في الدين يساوي نفي الإكراه على الحقيقة، لا أنّ الدين ليست فيه عقوبات، كيف والعقوبات موجودة في القرآن والسنّة المتواترة، كعقوبة الزنا والسرقة والقتل وترهيب الناس (المحاربة) وغير ذلك.

نعم، ما توصّلت إليه في أبحاثي المتواضعة في كتابي (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٧٠ ـ ٥١٦)، هو أنّه لم يشرّع العنف والقهر في الإسلام في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، غير نفس قوانين العقوبات والقضاء وغيرها، التي تحتاج إلى مراعاة مساراتها القانونية الخاصّة في إثبات الجرم، فلا يجوز ضرب الناس على فعلٍ فعلوه، بل السبيل الوحيد لذلك هو إرشادهم وتوجيههم بمختلف وسائل الإرشاد.

المستوى الثالث: مستوى مرجعيّة الشريعة، فهناك بحث آخر في أنّه متى يصحّ ممارسة العقوبات؟ وهل شرعية ممارسة السلطة ـ بما فيها سلطة العقاب ـ متفرّعة على اختيار الناس مرجعيّة الشريعة أم أنّهم يكرهون على مرجعيّة الشريعة أيضاً؟ وهذا بحث في الفقه السياسي الإسلامي.

إنّني أعتقد بأنّ الكثير من المتديّنين والإسلاميين قد أساؤوا إلى القيم

الإسلاميّة ـ من حيث يشعرون أو لا يشعرون ـ بممارساتهم الفجّة الصلفة للدين، ووضعوا قرناً أكيداً بين صورتهم غير السويّة وبين القيم الدينية، ونماذج سفك الدماء والقهر والعنف بمختلف أشكاله التي بتنا نراها من بعض التيارات الإسلاميّة الدموية يمكنه أن يلحق بالإسلام ضربةً قويّةً على يد المؤمنين به مع الأسف الشديد، والله وحده نسأل العافية والسلامة في الدين والدنيا.

٣٥١ـ أليست التقية نفاقاً وازدواجيّة وتأسيساً لأزمة ثقة بين أبناء المذاهب؟!

السؤال: هناك من يرى أنّ التقيّة عند الشيعة، وهي التي وردت فيها الكثير من الأحاديث عن أهل البيت، من قبيل: «التقية ديني ودين آبائي»، تؤسّس لمشاكل كثيرة مع الآخر، منها أزمة الثقة، بل أيضاً مع الذات نفسها، من ناحية أنها تعطي للشخصيّة الشيعية حالة من النفاق والازدواجية، ما هو رأيكم في هذا الموضوع؟

● إنّ ما يفهم من القرآن الكريم والسنّة الشريفة ـ بصرف النظري عن تفاصيل مباحث التقيّة ـ أنّ للتقية معنيين أساسيّين، هما:

المعنى الأوّل: تقيّة الخوف، وهي تهدف لحماية النفس من الخطر في مواضع الاضطرار، وهذا المعنى يكاد يتفق عليه المسلمون؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾ (النحل: ١٠٦)، ويقول: ﴿**إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً**﴾ (آل عمران: ٢٨)، ففي كلّ موضع يشعر الإنسان فيه بالخطر الكبير على نفسه أو أهله أو من يتعلّق به من المؤمنين، نتيجة الإفصاح عن دينه أو فكره أو ما يعتقد به، يمكنه أن يمارس التقيّة بالمقدار الذي تتطلّبه الأمور.

وليس هناك استثناء في هذه القاعدة التي يدعمها العقل والمنطق العقلاني إلا في حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون هناك ضرورة عليا تتطلّب الإفصاح، بحيث يرخص دم الإنسان أو يهون وقوعه في الضرر والحرج لأجلها، وهذا ما ذكره الإمام الخميني مراراً في فتاويه المتعلّقة بقضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الصعيدين السياسي والاجتماعي العام، فعندما نكون بالخيار إمّا أن نضحّي أو أن يتعرّض الدين للزوال والتلاشي، ففي هذه الحال تجب التضحية؛ لأنّ القضية تتبع الأهميّة من جهة، ووجود بعض التشريعات الأساسيّة التي يُعلم من الشارع سبحانه وتعالى أنّه لا يقبل بالتهاون بها مطلقاً وفي كلّ الظروف من جهة أخرى.

الحالة الثانية: أن تستدعي التقيّة سفك دمٍ حرّمه الله تعالى، وهنا يقول مشهور الفقهاء بأنّه لا تُشرع التقية في الدم، فإنّها جعلت لحقن الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيّة، فلا يمكنني بمبرّر التقيّة أن أقتل مسلماً أو كافراً غير محارب، على خلاف في امتدادات الحالة الثانية مطروح في كلمات الفقهاء.

وهذا المعنى الأوّل للتقيّة تشهد له النصوص الكثيرة والقواعد الشرعيّة والعقليّة والعقلائيّة أيضاً.

المعنى الثاني: ما أسمّيه التقية الأسلوبيّة أو تقية المداراة (على تفصيل بينهم في معنى تقية المداراة في اصطلاحهم)، وهذه هي التي ربما سبّبت بعض المشاكل في العلاقات بين الشيعة والسنّة، فالذي يتصوّره كثيرون هو أنّ هذه التقية تعني النفاق والكذب والازدواجية والتلاعب، بحيث لا يمكن بناء ثقة بين الشيعي وغيره مادام مفهوم التقيّة قائماً؛ لأنّ الشيعي سوف يستخدم التقية وينفي أمام الآخرين عقائد يعتقد هو بها، لا لأنّه يخشى أن يُقتل، بل لكي يجذب الآخر أو

يحسّن الصورة أمامه أو لغير ذلك، وهنا تقع المشكلة في أنّ التقية تمارس عبر وسائل الإعلام فينفي الشيعي أنّ المحدّث النوري قال بتحريف القرآن الكريم لكي يفوّت الفرصة على خصمه السنّي في الانقضاض عليه.

الذي أفهمه شخصياً بمعلوماتي البسيطة وتأمّلاتي المتواضعة في النصوص هو أنّ هذه التقية ليست سوى حُسن التعامل مع الآخرين، وهي كالسياسة تعبّر عن فنّ الممكن، وليس فنّ ما ينبغي، فمثلاً عندما يريد شخص أن يدخل الآخرين في الإسلام، فليس عليه أن يذكر كلّ أحكام الإسلام دفعة واحدة، بل عليه أن يخطّط لتكون دعوته للغير على مراحل، حتى يتهيّأ الآخر لقبول الدين والعمل بالقرآن الكريم. وتدرّج الكتاب العزيز في بيان الأحكام والتشريعات خير شاهد على أنّ الإسلام نفسه طرح مضمونه بطريقة تدريجية حتى يتسنّى له النجاح في دعوته.

فهذه التقية تعلّم الإنسان أن لا يكون صلفاً جافاً خشناً في بيان الدين للغير، أو دعوتهم له، بل يأخذهم برفق وتودّد ويتعامل معهم تعامله مع ابنه بالرأفة والرحمة لا بالغلظة والشدّة التي ميدانها الجهاد والدفاع. هذه هي التقية مهما سمّيناها، ولا أجد ضيراً في هذا المعنى للتقيّة؛ لأنّه ليس نفاقاً، بل هو بيان للرأي والمعتقد، غاية الأمر أنّه وضوح هادئ يقدّم صورة ناعمة، لا وضوحاً صلفاً ينفّر الناس من الدين كما بتنا نشهد اليوم مع بعض التيارات السلفية المتشدّدة عند غير مذهب مسلم.

إذن، فالتقية هنا تعني أنه لا يوجد خطر على نفس الإنسان، وإنما لكي تكون هناك علاقة حسنة مع الآخرين وحسن تعاملٍ معهم، وسياسة تواصل معهم، وبناء تفاهم فكري وديني، ينبغي للإنسان أن يستخدم الوسائل الناجحة، فلا

يصرّح برأيه في كلّ المواقع؛ لأنّ المجتمع قد لا يتحمّل رأيه، فيرتدّ ذلك ضرراً على المجتمع أو على الحقيقة التي يؤمن بها، والتقية بهذا المعنى أمر عقلائي إذا كانت ضمن الحدّ المعقول، ليكون الإنسان منسجماً مع مجتمعه ولا يتعامل معهم بأسلوب فظّ. وقد نجد مثلاً في بعض الأحيان أننا نتنازل عن سلوك حياتي معيّن وعن القيام به مداراةً للآخرين، لأنّ عدم ذلك قد يسبّب مشاكل في حياتنا الاجتماعيّة، وقد يسبّب صداماً. والمهم هنا هو أن لا يكون الأمر بنحو الإفراط الذي يسبّب خلق حالة من الازدواجية، وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم بالنفاق، وعبّرت عنه بعض الأحاديث بالإنسان ذي الوجهين أو ذي اللسانين، وذلك بأن يكون وجهي شيء وفي السرّ شيء آخر أو أن تكون شخصيّتي مختلفة في كلّ مجلس عن آخر، فهذا التصرّف مذموم في النصوص الدينية عندنا، ولا يحسن أن يكون الإنسان بهذا النوع من الشخصيّة.

أما الذي حصل شيعيّاً، فهو أنّ كثرة القهر والظلم وطول تلك الفترات الزمنية، وكون الشيعة أقليّة، أدى إلى تجذّر مفهوم الممارسة الازدواجية عندهم، وقد تمّ توارث هذه الشخصيّة جيلاً بعد جيل، بل إنّها تطوّرت ووصلت إلى حدّ مفرط رغم تغيّر كثير من الظروف الموضوعيّة، ولو أنّ الأكثريّة الإسلامية فسحت المجال لهم بحريّة التعبير عن آرائهم، لربما لم تكن الغالبية الشيعيّة كذلك، ولكن ما دام المحيط مقفلاً فستبقى هذه الشخصيّة موجودة، بل وستتطوّر وتأخذ أشكالاً مختلفة.

والمطلوب الآن أن نفهم ـ أوّلاً ـ معنى التقيّة، وأنّ حدودها هي الخوف على النفس و...، وندرك ـ ثانياً ـ أنّها تمتدّ لتعبّر عن خبرة التعامل المرن مع الآخرين، لا أن يصل الإنسان إلى حدٍّ يكون فيه خائناً أو بأكثر من وجه، فلا يصح أن يدعو

الإنسان إلى الوحدة الإسلاميّة وهو يكفّر الآخرين، أو أن يدعو إلى التقريب بين المذاهب وهو في الوقت عينه يرى أنّ الآخرين من المسلمين أشدّ على الدين من خطر اليهود والنصارى. فهذا مفهوم ازدواجي بامتياز. وأهل البيت عليهم السلام لم يكونوا كذلك، بل كانوا يحضرون مساجد الناس، ويعيشون معهم، ويتزاورون، وهم لهم قناعاتهم الخاصّة التي تختلف عن غيرهم..

نعم، لم يكن الأئمّة في بعض الأحيان يبوحون بقناعاتهم نتيجة الظروف الضاغطة، فكانوا يكتفون بإخبار المقرّبين منهم فقط، وهذا أمر لا نقاش فيه، ففرق بين أن لا تقول كلّ الحقيقة وبين أن تقول الباطل. أما أن يسري هذا الأمر إلى اليوم في عصر الفضائيات والعولمة وشفافية المعلومات، فإنّ الشخصيّة المزدوجة والقلقة تضرّ العالم الشيعي نفسه أكثر من غيره.. وعليه فبعض أشكال الممارسات الخاطئة للتقية ترتدّ إلى سوء تعامل الأكثرية مع الشيعة عبر التاريخ من جهة، وإلى بعض نماذج الإفراط والتعلّل من قبل بعض الشيعة في ممارسة ذلك اليوم.

وقد تقول لي: كيف نجمع بين ما ذكرتموه من المعنى الأوّل للتقيّة، وما فعله أنصار الأنبياء عبر التاريخ من الصمود والتمنّع إلى حدّ الموت، بل إنّ بعضهم كان يدفن في التراب ويقطع رأسه بالمناشير، ولم يكونوا يتفوّهون بكلمات تدلّ على الاعتراف أو الخنوع؟

والجواب هو ما أشرنا إليه بداية الكلام، ففي بعض الأحيان قد يصبح التفوّه بالكلمات الباطلة حراماً، فلو فرضنا أنّ قائداً للمقاومة ضدّ المحتل قد اعتُقل، وطُلب منه الاعتراف، فإنه في هذه الحال يصبح الاعتراف محرّماً شرعاً عليه؛ لأنّ ضرره لن يكون محصوراً بالقائد نفسه، بل يتعدّى إلى جميع أجهزة المقاومة

وقواتها، ومن ثمّ فإنّ قاعدة التزاحم بين المهم والأهم تجري هنا، وهذا ما فعله أنصار الأنبياء في تلك الحقب؛ لأنّ المواجهة كانت حاجةً للنهوض دون المساومة.

٣٥٢ـ ما هو التقسيم المقترح لمراحل الدراسة الحوزوية؟

السؤال: وجّه بعض الإخوة أسئلةً لكم، جاءت تحت عنوان «هل لكم أن تقترحوا علينا برنامجاً دراسيّاً لمرحلتي المقدّمات والسطوح في الحوزة العلميّة؟» وتفضّلتم مشكورين بالإجابة عليها، ولكن قلتم في عرض الجواب إنّكم ترون تقسيماً آخر غير التقسيم الثنائي لمرحلتي المقدّمات والسطوح، فسؤالي أولاً ما هو هذا التقسيم؟ وثانياً ما هي الكتب التي لم تذكروها حيث ذكرتم أنها لا تتوفّر في الأوساط الحوزويّة أو أنها مرفوضة؟

● **أولاً**: يمكن استخدام الطريقة الجامعيّة في تقسيم المراحل الدراسيّة، فنجعل العام الأوّل مثلاً عاماً تحضيرياً يطلّ من خلاله الطالب على مختصرات تعرّف بالعلوم الإسلاميّة وتاريخها كلّها تقريباً، ثم يدرس أربع سنوات ما نسمّيه بالدراسة العامّة، التي يطّلع من خلالها على مجمل العلوم الإسلاميّة اطّلاعاً جيداً، وبعد ذلك تبدأ مرحلة التخصّص، فمن أراد الفقه والأصول مثلاً فيمكنه التخصّص فيهما، ومن أراد العلوم القرآنيّة والحديثية أمكنه ذلك وهكذا.

وتكون مرحلة التخصّص منقسمةً إلى قسمين:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة الماجستير.

والمرحلة الثانية: وهي مرحلة الدكتوراه، والتي ينبغي أن يخرج منها الطالب يحمل اجتهاداً ولو متجزّءاً في التخصّص الذي قدّم فيه، وتكون مرحلتي

الماجستير والدكتوراه خمس سنوات معاً، بحيث يصبح المجموع لكي يخرج الإنسان حاملاً إجازة اجتهاد مثلاً عشر سنوات، ويمكن اعتبار مرحلتي الدكتوراه والماجستير بمثابة أربع سنوات، ثم تخصّص عامين لمرحلة الاجتهاد التي هي أشبه بالمرحلة الأعلى من الدكتوراه.

إنّ مشكلة الطريقة الحوزوية أنّها مفتوحة زمنيّاً، كما أنّها غير متناسقة، ففي مرحلة السطوح أنت تدرس مستويين: اللمعة والمكاسب، وهذان الكتابان لا يعبّران عن مستوى واحد حتى نجعلهما في مرحلة دراسية واحدة. وهكذا الحال مع دراسة المنطق في المقدّمات في حين لا يدرس الطالب الحلقة الأولى في الأصول إلا بعد حين، مع أنّ كتاب المنطق للشيخ المظفر أعلى مرحلةً من الحلقة الأولى في الأصول للسيد الصدر.

ثانياً: ما قصدته من موضوع الكتب هو تارةً في بعض العلوم التي لا تتوفر كتب ناجزة لاعتمادها مادّةً درسية، مثل علم الكلام الجديد وفلسفة الدين بالنسبة للطلاب العرب، وأخرى وجود بعض الكتب التي لا تتقبّلها الحوزة العلميّة عادةً، مثل كتب تتحدّث عن العلوم الدينية من منظور أهل السنّة ويكون مؤلّفوها من السنّة مثلاً، أو مثل كتاب الدكتور ملكيان في تاريخ الفلسفة الغربية، وهو كتاب قيّم في أربعة مجلدات، لكنّه لم ينشر حتى الآن، وإنما يتداول بطريقة غير رسمية، فإنّ اسم الكاتب لا يسمح بإدراج كتابه ضمن سلسلة الكتب الحوزوية، نظراً لجملة تعقيدات تفرضها الظروف مع الأسف. ومثل هذا الأمر كثير.

٣٥٣. بين تخلّف المجتمعات المتديّنة وفسادها، وتقدّم المجتمعات غير الإسلاميّة!

السؤال: قلتم في أحد منشوراتكم على الفيسبوك: «ليس من الضروري أن

يقدّم الدين لي حياةً أفضل من حولي حتى أقبله. المهم أن ينجح في أن يعطيني حياةً أفضل في أعماقي، في ظلّ أيّ نوع من الحياة المحيطة التي أعيش». أنا أوافقكم على هذه المقولة، ولكن لماذا نرى المجتمعات المتديّنة يشوبها الكثير من الفساد. على الأقلّ هذا ما نشهده في لبنان، فأنا أسمع الكثير من الانتقادات لمجتمعنا بالمقارنة مع المجتمع المسيحي على سبيل المثال، وذلك من ناحية التعامل في المجتمع على كلّ الصعد، ولهذا يقولون هنا بأنّ العمل عند المسيحيين أفضل من العمل عند مسلم بمائة مرّة، ولو دخلت قرى المسيحيين في لبنان فسترى النظافة والترتيب.. أليس هذا انعكاساً للدين. إنّني مؤمن بأنّ ديننا هو الصحيح ولا يجب أن نلومه، لكن أليس ديننا تعامل؟ وإذا كان كذلك فالمفروض أن أكون مرتاحاً أكثر في مجتمعي.. وبصراحة في لبنان لولا المقاومة لعاش الشيعي مطأطئ الرأس ممّا يسمع من الشيعة أنفسهم. فأنت بالتأكيد سمعت لقب «المتاولة» الذي يطلقونه على كلّ تصرّف سيء.. فأين انعكاس التديّن على الحياة؟!

● **أ ـ** ليس معلوماً أن تكون محاسن المسيحيين التي ذكرتموها راجعةً إلى الديانة المسيحية فقط، بل قسم كبير منها يرجع إلى الثقافة الغربية التي تأثرت بها المسيحية نفسها.

ب ـ إنّ الدين ـ مثل أيّ قيمة أخلاقية أو معرفيّة ـ ليس لديه قدرة الفعل والتأثير من دون الإنسان، فالإنسان هو الذي يقوم بفعل التديّن وهو الذي يقوم أيضاً بفهم الدين وتحويله من نصوص ووقائع تاريخية إلى سيكولوجيا ومفاهيم مؤثرة في الاجتماع والتاريخ. ولو أردت أن أشبّه الأمر لشبّهته بمثال الكرة الذي يتحدّث عنه الفيزيائيون، فالأنبياء والرسل والأولياء هم بمثابة من يرمي الكرة ويدفعها نحو الأمام فتتحرّك، ولو أنّ هذه الكرة لم يقف في وجهها مانعٌ

لاستمرّت بالحركة إلى ما لا نهاية، لكنّ الموانع هي التي تخفّف من سرعة الكرة وحركتها.

لقد أطلق الأنبياء كرة الإيمان في الحياة الإنسانيّة، وفي اللحظات الأولى للإطلاق تكون السرعة جيدةً عادةً، إلا أنّ بنية الإنسان الطامحة للشرّ في بعض الأحيان تقف مانعاً عن استمرار هذه الكرة في المسير إلى ما لا نهاية وبنفس الوتيرة، ولهذا يقولون بأنّ الدين يحتاج إلى مجدّد كلّ قرن، فهذه الفكرة ـ بصرف النظر عن ضعف مستنداتها الحديثية والتاريخية ـ تعني هنا أنّ الأولياء ورجال الإيمان الذين يظهرون في كلّ عصر يشكّلون (إلى جانب عناصر أخَر) حرارةً إيمانية تعيد للكرة مسيرتها بدرجة ما. وما يحول دون مسيرة كرة الإيمان هذه شيئان:

الأول هو المنطق الطبيعي الحاكم على الإنسان في هذه الدنيا والذي هو جزء من المنطق الابتلائي العام.

والثاني هو جانب الشرّ من الإنسان نفسه.

أمّا المنطق الطبيعي فهو أنّ الإنسان محكوم لنظام فهم عقلي وذهني غير معصوم، فهو يخطأ. وامتداد الزمن وتعقيدات اللغة وتشابكات الأمور و.. تجعل الحقّ ملتبساً، الأمر الذي يخلط الفهوم الصحيحة للدين مع الفهوم الفاسدة، ويؤثر ذلك في عدم سلامة ظهور الدين في حياة الإنسان بشكلٍ نقي، ولهذا إذا أردنا أن نعرف ماذا يريد الدين بشكل دقيق فعلينا أن نحفر في الطبقات الجيولوجية للنص الديني ـ كما كان يسمّيها الراحل الدكتور محمد أركون ـ لأنّ فهوم العلماء تراكمت على النصّ وألقت عليه غشاوة، وليس ذلك عن قصد سيء منهم، بل هذا هو منطق الخلقة وضعف الإنسان ﴿**وَخُلِقَ الإِنسَانُ**

ضَعِيفًا﴾.

وأمّا جانب الشرّ من حياة الإنسان، فهو المصالح التي تتلاعب بالدين أو ضدّه، فتعيق قدرته على الاستمرار.

وهذا كلّه يعني أنّنا نخطأ عندما نظنّ ـ كما هي الحال السائدة في أوساط كثير من المتديّنين ـ أنّ مشاكل مسيرة كرة الإيمان كلّها ترجع إلى عنصر الشرّ في الإنسان، وكذلك نخطأ عندما نطهّر البشر ونصوّر كلّ أخطائهم في مجال الدين على أنّها من مستلزمات المنطق الطبيعي للأشياء، خلافاً لما يميل إليه أمثال الدكتور عبد الكريم سروش.

ج ـ لو طبّقنا هذا الكلام على ما ذكرتموه في سؤالكم، فسوف نرى أنّه كلّما كنّا متخلّفين في عمليّة الفهم السليم انعكس ذلك تخلّفاً على الدين الذي يحلّ في عقولنا، والذي يحرّك الإنسان هو فهمه للدين لا واقع الدين، مثل وجود حيوان خلفك فإنّ الذي يحرّكك للهرب منه هو علمك بوجوده لا نفس وجوده فقط. إذاً فالأداء الديني تابعٌ بدرجة كبيرة لفهمنا للدين، وفهمُ الدين عملية بالغة التعقيد كفهم سائر الأمور، فإذا كانت عقولنا صغيرة أنتجت فهما مختزلاً للدين، وإذا كانت عقولنا كبيرة أنتجت فهماً أفضل.

وهذا كلّه يؤكّد لنا أنّ سلامة الفهم مرحلة تسبق أيّ شيء. وطبعاً سلامة الفهم في حدّ نفسها ليست مسألة بسيطة، بل هي بنفسها عقدة العقد كما يراها فلاسفة المعرفيّات. ولكي أضيء على المشكلة المعرفيّة في الفهم ألفت نظركم إلى أنّ المسلمين في بعض الأحيان غرقوا في الجانب العقائدي للدين أو التاريخي القصصي، ولم يدخلوا إلى الدين المعاملي، فتجد اليوم مجتمعات إسلامية بأكملها تنزع نحو فهم الدين على أنّه ظاهرة صوفية غنوصية، وهذا يؤدّي إلى غياب

الحياة الاجتماعية عن فهم الدين، فعندما يدخل المسجد يبكي في الدعاء إلى حدّ تبلّل لحيته، لكنّه بمجرد أن يخرج يغتاب الناس؛ لأنّ الثقافة المتبلورة للدين هي ثقافة غير اجتماعيّة.

إنّ الدين أتى لتذكير الإنسان بأشياء هي في الأصل موجودة عنده، ولإعطائه أشياء أخرى جديدة، فكلّما رجعنا إلى الوجدان والضمير والصفاء الروحي والفطرة الصافية البسيطة، بعيداً عن تعقيدات الفلاسفة وضجيج الخلافات الفكرية، كان بالإمكان الاقتراب أكثر من رسالة الدين، فالدين قبل كلّ شيء خاطب وجدان الإنسان، بل هو في جزء مهمّ منه ليس سوى صوت الوجدان الآتي من الخارج هذه المرّة. وإذا اقتربنا أكثر من رسالة الدين نكون قد سمحنا له بمزيد من التأثير في حياتنا، لتكون العلاقة جدليّة ثنائية هذه المرّة. فالوجدان البسيط الصافي للبشر هو وقود للدين، والضمير والفطرة هما اللذان ينادياننا باستحضار هذا الوجدان مقدّمةً لحلول المزيد من القيم الدينية في حياتنا.

د ـ وأمّا على صعيد عنصر الشرّ في الإنسان، فمن أبرز أمثلته رجال السلطة الذين يواصلون استغلالهم للدين منذ قرون، ويلعبون به كما يشاؤون ويؤثرون في الكثير من رجال الدين. هذا كلّه ينتج أنّ إصلاح الدين لحياتي بعد غياب عصر الوحي ليس كإصلاحه لها في عصر الوحي، ففي عصر الغياب يجب أن أبدأ من الذات الإنسانية لكي أصلح فهمها للأشياء، منطلقاً من قواسم مشتركة بين الدين والوجدان والعقل، ثم أسمح لها بالدخول إلى الحقل الديني لفهم الدين وتفصيلاته، فإذا تمّ ذلك أنتجنا فهماً نفترض أنّه أفضل للدين، فإذا حصل هذا الأمر انتقلنا إلى مرحلة إصلاح الحياة عبر الدين، فيما يعني الدين من مساحات الحياة.

هـ ـ هذا كلّه يعني أنّ هناك في أعماقنا ـ من وجهة نظري الشخصيّة ـ ما هو دين وما هو قراءة للدين، أمّا ما هو دين، فهو القيم الروحية والخلقية والعقلية والوجدانية الكامنة في أعماق الإنسان ـ كلّ إنسان ـ بحيث يشعر بها بالإحساس ولا يدركها بالتفكير فقط، هي قوى فاعلة في أعماق النفس ونوازع كامنة، مثل النزوع إلى الحق والخير والعدالة والمطلق والحبّ والرحمة وغير ذلك، وأمّا ما هو قراءة للدين فهي الاستنتاجات التي نخرج بها من التفكير والفهم للنصوص الدينية، فكلّما صفت ذواتنا وتوازنت عقولنا وارتقت استطعنا ملامسة رسالة الدين بشكل أفضل، وليس بشكل مطابق لواقع الدين بالكليّة إلا نادراً للغاية.

٣٥٤ . توضيح كلام للسيد عبد الحسين شرف الدين حول سدّ باب الاجتهاد

السؤال: أريد منكم ـ لو تسمحون ـ أن تشرحوا مقصد السيّد عبد الحسين شرف الدين في كتابه المراجعات، ص ١٢، النقطة ٤، عندما يقول: «فهل كانوا ورثة الأنبياء، أم ختم الله بهم الأوصياء والأئمة، و علّمهم علم ما كان و علم ما بقي، وآتاهم ما لم يؤت أحداً من العالمين؟ كلا، بل كانوا كغيرهم من أعلام العلم ورعاته..». ماذا يقصد السيد شرف الدين من هذا القول؟ وأيّ منزلة يعطي لأهل البيت والأئمة، يعني ما أقصده بالتحديد علمهم ودورهم وموضوع علم الغيب. ولو استفضتم فأسعفكم الوقت وشرحتم لي مقصده من النقطة ٤ بمجملها، فأكون لك من الشاكرين. مع خالص شكري و مودتي.

● إنّ هذا النص المنقول الذي ذكرتموه لا علاقة له بأهل البيت عليهم السلام، وهو لا يتحدّث عن علومهم الغيبية وغيرها، أو يقوم بنفيها أو إثباتها، فالسيد عبد الحسين شرف الدين كان بصدد الحديث عن المذاهب الفقهيّة الأربعة التي

أغلق باب الاجتهاد عند أهل السنّة عليها، وهو بيّن في الفقرات السابقة رجحان مذهب أهل البيت عليها، كما بيّن أنّها كلّها جاءت بعد القرن الأوّل الهجري، وأنّ أصحابها في نهاية المطاف علماء كغيرهم من علماء الأمّة، ولهذا ذكر أنّ هؤلاء لم يكونوا ليرضوا بأن يعتبروا مثل الأنبياء بل هم أعلام العلم ورعاته، فلا يصحّ سدّ باب الاجتهاد بعدهم.

وهذا هو نصّ الفقرة الرابعة: «وما الذي ارتج باب الاجتهاد في وجوه المسلمين بعد أن كان في القرون الثلاثة مفتوحاً على مصراعيه؟ لولا الخلود إلى العجز والاطمئنان إلى الكسل والرضا بالحرمان، والقناعة بالجهل، ومن ذا الذي يرضى لنفسه أن يكون ـ من حيث يشعر أو لا يشعر ـ قائلاً بأنّ الله عز وجل لم يبعث أفضل أنبيائه ورسله بأفضل أديانه وشرائعه؟ ولم ينزل عليه أفضل كتبه وصحفه، فأفضل حكمه ونواميسه، ولم يكمل له الدين، ولم يتمّ عليه النعمة، ولم يعلمه علم ما كان وعلم ما بقي، إلا لينتهي الأمر في ذلك كلّه إلى أئمة تلك المذاهب فيحتكروه لأنفسهم، ويمنعوا من الوصول إلى شيء منه عن طريق غيرهم، حتى كأنّ الدين الإسلامي بكتابه وسنّته، وسائر بيّناته وأدلّته من أملاكهم الخاصّة، وأنهم لم يبيحوا التصرّف به على غير رأيهم، فهل كانوا ورثة الأنبياء، أم ختم الله بهم الأوصياء والأئمة، وعلّمهم علم ما كان وعلم ما بقي، وآتاهم ما لم يؤت أحداً من العالمين؟ كلا، بل كانوا كغيرهم من أعلام العلم ورعاته، وسدنته ودعاته، وحاشا دعاة العلم أن يوصدوا بابه، أو يصدّوا عن سبيله، وما كانوا ليعتقلوا العقول والأفهام، ولا ليسملوا أنظار الأنام، ولا ليجعلوا على القلوب أكنّة، وعلى الأسماع وقراً، وعلى الأبصار غشاوة، وعلى الأفواه كمامات، وفي الأيدي والأعناق أغلالاً، وفي الأرجل قيوداً، لا ينسب

ذلك إليهم إلا من افترى عليهم، وتلك أقوالهم تشهد بها نقول» (المراجعات: ٦٣، ط٢، تحقيق الشيخ حسين الراضي).

٣٥٥ـ العلم وظواهر احتضار الميّت، وتأييده للنتائج الدينية

السؤال:يقول بعضهم: قبل أن يموت الإنسان المسلم يرى أشياء لا يمكن للإنسان العادي رؤيتها، مثلاً: يرى ملائكة يبشّرونه بالخير وأنه سيموت، ويلقى الله تعالى على حسن خاتمة. يقول الله تعالى في سورة ق: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾، وجاء العلم ليثبت أنّ الإنسان يوضع على عينيه حاجز حيث يرى بمدى محدّد، ووظيفة هذا الحاجز أنه يمنعنا من أن نرى الجنّ والملائكة، وعندما تأتي ساعة الاحتضار، يتمّ رفع هذا الحاجب، ويرى الإنسان الملائكة، وبعد ذلك يصبح عنده تشويش في الدماغ مما رآه، حيث لا يمكن أن يتحدّث عما يراه وتتبلّل الأطراف ويحدث هبوط في القلب، ويتم نزع الروح من القدم حتى لا يهرب الانسان من ألم خروجها، يقول الله تعالى: ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾. كما أنّ ألم طلوع الروح قدّره العلماء بـ ٣٠٠٠ ضربة بالسيف. هل من تعليق منكم شيخنا العزيز؟

● **أولاً**: دائماً أفضّل في القضايا المنقولة عن العلم الحديث أن نذكر مصدرها الأصلي الموثوق والمعتمد من الناحية العلميّة، أمّا التعوّد على إطلاق الأمور بهذه الطريقة فهو غير علمي ولا أكاديمي ولا ممنهج، وكثيراً ما سمعنا بمثل هذه المنقولات عن العلم الحديث ثم تبيّن أنّ العلم الحديث لا علم له بها ولا خبر، أو أنّها منشورة في مجلّة عادية علميّة لا ترقى إلى مستوى المجلات المحكمة والمعتمدة؛ لهذا يرجى التوثيق ومطالبة من يدّعي بذلك أيضاً، حمايةً لمسيرتنا

الثقافيّة والعلميّة.

ولست أدري هل العلم الحديث يؤمن بالملائكة أم لا؟ وكيف عرفنا أنّ المحتضر يرى الملائكة علميّاً ـ وليس دينياً فقط ـ مع أنّه يحدث تشوّش في دماغه حسب النقل المشار إليه أعلاه بحيث يُعجزه ذلك عن إخبارنا؟ هذه قضايا يستحسن توضيحها بدل إطلاق الكلام بهذه الطريقة، حتى لا نصبح ـ أحياناً على الأقلّ ـ عرضةً لسخريّة المختصّين.

ثانياً: إنّ قوله تعالى: ﴿**وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ**﴾، ليس معناه الإشارة إلى أنّ بداية نزع الروح من طرف القدم، بل في هذه الآية الكريمة تفاسير متعدّدة:

أ ـ فذهب بعضهم إلى التفاف ساق الدنيا بالآخرة، في كناية واضحة عن الدخول في مرحلة وسطى، وهي نفس عمليّة الانتقال إلى العالم الآخر.

ب ـ وذهب آخرون إلى أنّ المراد منها الكناية بلغة العرب عن شدّة الأمر جدّاً، تقول العرب: كشفت الحرب عن ساقها، أي اشتدّت، فالتفاف الساقين بمعنى اتصال الشدّة بالشدّة وتداخلهما، أي اشتداد المشكلات وطولها واستمرارها، ولعلّ هذا هو المعنى الجامع الأرجح.

ج ـ وذهب فريق ثالث إلى أنّ المراد هو تحريك الميت لساقيه حال الموت، فيمدّ واحدةً ويأخذ أخرى، في تعبير آخر أيضاً عن شدّة الألم، فإنّ المتألّم يفعل ذلك.

د ـ ويذهب فريق رابع إلى أنّ المقصود هو التفافهما في الكفن، في تعبير كنائي عن الاستسلام للقبر، إلى غيرها من التفاسير.

لكنّ هذا كلّه لا يشير إطلاقاً ـ بحسب دلالة الآية الكريمة ـ إلى أنّ بداية النزع هي من القدم، وإنّما هذا ثابت بالروايات المنقولة، ولعلّ العلم يؤيّده، فلا ينبغي توجيه الآيات بطريقة تحميليّة بعيدة عن الدلالة اللغوية والعرفية للنصّ.

٣٥٦ـ تضييق الحوزات العلميّة على أصحاب الآراء الجديدة فيها!

السؤال: يتردّد إلى أسماعنا أنّ الحوزات العلميّة تمارس مختلف أنواع الضغوط على من تختلف معهم، فمن الضغوط النفسيّة إلى الطرد، إلى توقيف الرواتب عن المعارضين أو المنتقدين.. وهذا السلوك يحدث حتى على مستوى بعض المرجعيّات التي تخرج عن ما هو سائد ومستقرّ في الحوزة. والسؤال هو: هل هناك ما نستطيع أن نطلق عليه ظاهرة قطع رواتب المشايخ عندما يطرحون أفكاراً جديدة مخالفة للسائد والمشهور؟ وهل هناك طرداً للناس من الوظائف بحجّة جريمة الرأي والأسلوب؟ وهل يؤثر اختلاف الأساليب بين العنف والهدوء على علاقاتنا في العمل؟ وهل هذه الظواهر كانت موجودة والآن انحسرت بشكل كبير بعد انفتاح الحوزات على العالم؟

● **أولاً**: ظواهر الضغط التي تشيرون إليها موجودة في الحوزات العلميّة وليست بعيدةً عن الكثير من مراكز البحث العلمي والجامعي في غير المجال الديني أيضاً، وهي ليست ظاهرة جديدة، بل سبق في التاريخ أن قطعت رواتب بعض طلاب العلوم الدينية، وما يزال هذا الوضع موجوداً هنا وهناك بشكل نسبي، ولكنّه ليس واسع النطاق، بل فسحة الحريّة ليست بالبسيطة أبداً داخل الحوزات الدينية.

ثانياً: ينطلق هؤلاء الذين يتبنّون هذا النوع من خيارات المواجهة من منطلقات يرونها دينيةً، فهذه الأشكال من الضغط ـ عبر الحجر الاجتماعي، وعدم تقديم الدعم المادي الشخصي وغير الشخصي، ومنع استقبال هؤلاء في المحافل العلميّة، وإخراجهم من الحوزات هنا أو هناك، وعدم نشر أفكارهم في وسائل الإعلام، والضغط لعدم استقبالهم فيها، وغير ذلك من الطرق الكثيرة

التي تصل حدّ الطرد من العمل والوظيفة. بل في هذا السياق عينه يأتي موضوع منع كتب الضلال ودعوة بعض موزّعي الكتب الضالّة للمنع عن نشر هذه الكتب أو المجلات، أو تحريم نشرها والترويج لها وهكذا و.. ـ هذه الأشكال تعدّ نوعاً من أنواع محاصرة البدعة ومحاربة المنكر، بعد استنفاد وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان والقلب.

ويرى هؤلاء العلماء أنّ ترك هذا النوع من الأشخاص على حرّيتهم قد يؤدّي إلى نشر الضلال في المجتمع الإسلامي، وشعور الناس بأنّ الحوزات والمرجعيّات الدينية تقوم بتغطيتهم ومنحهم شرعيّة الوجود، الأمر الذي يقوّي من نفوذ أفكارهم الضالّة والمنحرفة وغير الدينية، فلكي تتمّ مواجهتهم واستئصال فسادهم وشأفتهم يجب محاربتهم بهذه الطريقة التي تضيّق الأمر عليهم، ولا تسمح لهم بالنفوذ هنا وهناك، فيكون هذا شكلاً من أشكال تطبيق شريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد نجد أحياناً منطلقات أخرى لهذا الأمر، فعندما تقطع الرواتب قد يكون مبرّر قطعها عدم إحراز رضا الإمام عليه السلام بالصرف على مثل هؤلاء الأشخاص، وقد ذهب بعض الفقهاء المتأخّرين إلى أنّ الصرف لأموال الخمس يجب أن يكون في كلّ مورد يحرز فيه رضا الإمام المهدي، فعندما يشكّ المرجع في رضا الإمام بالصرف على مثل هؤلاء، فإنّه يمتنع من الصرف عليهم، وهذا ما ينتج قطعاً لرواتبهم في الحوزات العلميّة.

ثالثاً: لا تقف هذه الطريقة عند حدود التيارات المحافظة الدينية في الحوزات العلميّة، كما يحبّ بعض الناس أن يصوّر الأمر لنا، بل نحن نجدها أيضاً عند فرقاء يدّعون أنّهم يؤمنون بحريّة الرأي والتعبير، وينفتحون على تعدّد الآراء

وتنوّعها. ونجد أحياناً بعض الحجج المنتشرة في هذا السياق عند هؤلاء أيضاً، من نوع أنّك عندما لا تطرد فلاناً من عمله عندك، فإنّ هذا معناه أنّك راضٍ عن آرائه، فيندفع ربّ العمل لرفع التهمة عن نفسه بطرد مثل هؤلاء، حمايةً لما يراه المشاريع الفكرية الناضجة التي يقوم هو بها. وقد رأينا في حياتنا أنّ فريقَي ما يُعرف بالمحافظين والإصلاحيين في المجال الديني، قد مارس هذه الطرق، ولو بشكل أخفّ عند الإصلاحيين نسبةً لغيرهم.

رابعاً: هذا كلّه يعني أنّ هذا الأسلوب في التعاطي ينطلق من مبرّرات علينا أن نطالعها بهدوء، حتى لو طالتنا هذه الأساليب بشخصنا ومن يحيط بنا، وفي تقديري المتواضع (رغم اعتقادي بعدم المانع من استخدام هذه الطرق في حالات نادرة للغاية)، فإنّ لديّ ملاحظة أساسيّة على هذا المنهج في التعاطي مع الأمور، وهي ملاحظة تنبع من الرؤية المستقبليّة من جهة، والرؤية لواقع المؤسّسة الدينية من جهة ثانية.

خامساً: أمّا الرؤية المستقبليّة فهو أن نسأل أنفسنا: هل هناك جدوى من وراء هذا الأمر على المدى البعيد؟ وهل هذا الأسلوب منتج حقّاً على المستوى نفسه؟ وهل قرأنا التاريخ وتأمّلنا فيه لننظر في سيرورة وصيرورة التحوّلات الكبرى وفي كيفية استيعابها؟ وهل طالع أحدنا التجربة المسيحية في العصر الوسيط وفي عصر النهضة، ليرى هل تنفع هذه الطرق ولو بعد حين؟ إنّني أعتقد بأنّ عصرنا الراهن لا تنفع معه مثل هذه الطرق، وهي مجرّد تكرار للمنطق الديكتاتوري في العالم العربي والإسلامي، وهو المنطق الذي شهدنا كيف أنّه ـ ولو طال عمره ـ ستثور عليه الناس يوماً وسيكثر خصومه يوماً بعد يوم في ظلّ عالم مفتوح معلوماتياً، وفي ظلّ مساحات عمل أوسع بكثير من الماضي.

سادساً: عندما نطبّق هذا المنطق في داخل مؤسّسة علميّة وتعليمية وبحثية، فهذا سيؤدّي في نهاية المطاف إلى نظام فكري أحادي القطب، وسيمنع طلاب العلوم الدينية من جرأة المعرفة والتفكير، وسيزرع ـ وقد رأينا ذلك ونحن شهداؤه للتاريخ ـ الرعب في نفوسهم، حتى ليخشى أحدهم أن يناقش في أيّ أمر من أمور المحرّمات الفكرية التي تتسع وفق هذا الوضع يوماً بعد يوم في مساحتها ودوائرها، فهل هذه السياسة الاستراتيجية ستؤدّي إلى بعث النشاط والحيوية في الجسم العلمي والبحثي داخل الحوزات العلميّة أم العكس هو الذي سوف يحصل وقد حصل؟ وهو أن يصبح الدين مع السياسة مع الأعراف ثلاثة أقطاب يحرم الحديث فيها، وهي الأقطاب التي تشغل أهمّ مفاصل حياة مجتمعاتنا العربية والإسلاميّة.

فلنرجع قليلاً للتاريخ لنرى كيف أنّ العصر البويهي (الشيعي) كان العصر الذهبي في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو نفسه العصر الذي شهد فتح الأبواب أمام العلماء والأدباء والشعراء والفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء والمحدّثين وعلماء الطبيعيات والرياضيات للنقاش والإفصاح عن كلّ ما يريدونه، حتى أقرّ بذلك أكثر نقّاد التاريخ الإسلامي شراسةً، واعتبروا هذا العصر هو عصر الأنسنة في تاريخ المسلمين. بينما خذوا عصور القهر والقمع للعلماء والمذاهب والفقهاء والفلاسفة وعدم الترحيب بحياة علمية زاخرة بالتنوّع، مثل العصر الأموي والسلجوقي (والعصر العبّاسي في محنة خلق القرآن وما تلاها) لنرى كم تراجع حال المسلمين معهم على الصعيد الفكري!! إنّ هذه الزاوية مهمّة أيضاً في دراسة المشهد بعيون تنظر للآفاق، ولا تنظر تحت أرجلها فقط.

لقد ذكر الإمام الخامنئي حفظه الله في رسالته التاريخيّة للحوزات العلميّة، أنّه

لا يصحّ عندما يقوم طالبٌ أو فاضل أو عالم في الحوزة العلميّة بطرح رأي جديد، أن نثور عليه بعنف وهياج، بل أن نحضره لندوات بحثيّة وحلقات نقاش علميّة هادئة ولا تستهدف تصفيته الشخصية، فنستفيد من طرحه ونصحّح ما أخطأناه أو نصوّب له طرحه، ويرى الجميع أنّه يشكّل وجهة نظر لها خصوم نقّاد أيضاً وأنّ هؤلاء النقّاد حضاريّون وعلميّون في مواجهتهم للآخر، بدل أن نصبّ جامّ غضبنا عليه ونثور هائجين بلا وعي ضدّه، مما يقدّمه شخصيّةً مظلومةً للرأي العام، فيتمّ التعاطف معه، ونصنع من حيث لا نشعر شخصيّات لخصومنا ورموزاً يلتفّ حولها كثيرون!!

إنّ مجرّد النقد الحضاري العلمي الهادئ لا يسمح بظهور فكرة المظلومية، على خلاف الهجوم التصفوي والتحريضي والتسقيطي. وشعوبنا العربية والإسلاميّة من طبيعتها أن تتعاطف مع المظلوم ولو بعد حين.

سابعاً: إنّنا نعرف الكثيرين من الذين لو لم نتعامل معهم بهذه الطريقة، لما ذهبوا إلى أقصى اليمين أو أقصى اليسار، ولو استخدمت طرق استيعابيّة معهم لما باتوا اليوم حجر عثرة أمام الفكر الديني، أو يشكّلون قلقاً كبيراً للمرجعيّة الدينية، بل لو نعموا بالحرية الفكريّة في أوساطنا لما اشتدّت الكثير من انتقاداتهم، ونحن نعرف أنّ طريقة الهجوم التي تستخدمها بعض الأوساط الدينية وأساليب التسقيط لا يستطيع الكثيرون ضبط أنفسهم تجاهها أخلاقيّاً، فيسقطون في الانفعال المضادّ الذي يزيدهم تشدّداً وإفراطاً في النقد، فنكون بذلك قد نقضنا غرضنا ولم نقدّم شيئاً.

طبعاً أنا لا أريد أن أنزّه النقّاد أو أصحاب الأفكار الجديدة أخلاقيّاً، فقد رأينا من بعضهم ما يضحك الثكلى تارةً، وما يجعل الولدان شيباً أخرى، وكثير منهم

أصحاب رغبة في الشهرة أو المواقع، لكن نحن نتكلّم عن وظيفة المؤسّسة الدينية تجاه هذا الواقع كلّه.

ثامناً: المحور الأساس هو ما أشرتُ إليه غير مرّة، ألا وهو الإقرار بتغيّر قواعد اللعبة في عصرنا الحاضر، يجب أن نقرّ بقواعد جديدة للعبة أفرزتها التوازنات والأوضاع الجديدة، وأنّ الأساليب القديمة للإقصاء لم تعد تنفع، بل سيكون لها مردودات سلبيّة على المدى البعيد وعلى جيل الشباب الصاعد. إنّ فهم قواعد اللعبة الحديثة ووعي تعقيدات الواقع وتوازناته، يمكنه أن يفيد كثيراً هنا في وضع آليات مختلفة لضبط عملية الاختلاف فيما بيننا.

كما أنّ هناك نقطة مهمّة للغاية وهي تفهّمنا للنقد الذي يمارسه الآخرون، فنحن في عصر شبهة نوعية، وفي عصر شكّ نوعي، وفي عصر إحباط نوعي، وعلينا أن نترقّب حركات نقديّة ضدّ الفكر الديني ولو داخل الوسط الديني نفسه، فلو وعينا بهذه السياقات لتفهّمنا الكثير من الإشكاليات التي يثيرها الشباب، ومنهم الشباب الحوزوي نفسه، ولتعاملنا معها بمنطق الحوار المستوعب لا الهجوم والتصفية. إنّ وعي مرحلتنا الزمنيّة ضرورةٌ بالغة لكي نعرف أنّ حالات النقد الواسعة على الدين هي إفراز لتعقيدات كثيرة في مجتمعاتنا، وعلينا أن نتعامل مع هذه الظواهر كالطبيب الذي يفهم المرض ويعيه دون ممارسة وصايةٍ على أحد. وقلّة خبرتنا بهذه المجالات وعدم وجود وعي سياسي في إدارة الخلاف الفكري، يفضي عادةً إلى تصادمات رهيبة.

إنّ حركة النقد الواسعة اليوم ـ لو قرأنا السياق الذي يحيط بالأمّة ـ لعلمنا أنّها يجب أن تقع وجوباً أنطولوجياً، فالفلاسفة العقليّون يقولون بأنّ نظام العالم نظام ضروري، وأنّ الأشياء محكومة لنظام الضرورة العليّ وقانون الحتميّة السببي،

وهذا الذي نحن فيه منه، فلو فهمنا الواقع العام الذي تمرّ به الأمّة منذ ما يزيد عن القرن، لفهمنا بأنّ ظهور تيّارات نقد هو شيء حتمي، وعلينا الإقرار بواقعيّته وحتميّته، والتعامل معه على أنّه أمر واقع، لا أن نتعامل معه على أنّه شذوذ ليس من المنطقي أن يظهر، فهناك فرق بين التعامل الوجودي الأنطولوجي مع الظواهر الاجتماعيّة، ووعيها من حيث المبرّرات الوجودية لتكوّنها وظهورها، وبين التعامل القيمي الأخلاقي والمعرفي معها، فقد أحكم بخطأ تيار فكريّاً، لكنّ هذا لا يعني أن لا أتفهّم أسباب وجوده، أو أن أتفاجأ من ظهوره أو أن أتوقّع تلاشيه كليّاً.

تاسعاً: لو سألنا أنفسنا سؤالاً: عندما يكون هؤلاء النقّاد (الملعونون والمنبوذون!!) قلّةً نسبياً لا تملك سلطة سياسيّة ولا دينية في الغالب، ثم بعد ذلك تقوم بعض الحوزات والشخصيات العلميّة بمواجهتهم بهذه الطريقة، ماذا يؤشر ذلك لنا من زاوية اجتماعيّة ومعرفيّة؟ إنّه يدلّني على أنّ هذه الشخصية أو تلك تبدو عاجزة عن المواجهة الفكرية والانتصار فيها، وأنّها تريد التعويض عن هذا الضعف الناخر فيها بقمع الآخر وترهيبه ومحاصرته، هل هذه نقطة قوّة أو ضعف؟ لو كان الحقّ معي فلماذا أنا عاجز ـ مع أنّني أملك عبر الزمن أرقاماً فلكيّة من المال، وطاقات بشرية هائلة ـ عن مواجهة هذه التيارات بتأسيس مراكز أبحاث، وتربية أجيال جديدة من العلماء الفاهمين المتخصّصين، وإرسال طلاب العلوم الدينية إلى الغرب للتخصّص في الفكر الغربي، وتربية جيل علمائي متعمّق، وإخضاع العلماء لدورات التأهيل المتواصلة كلّ عام، وتأسيس القنوات والمجلات والفضائيّات والصحف والكتب والمعاهد التعليمية القادرة على نشر الفكر الحوزوي الذي يواجه هذه التيارات الموسومة (بالضالّة).

لقد رأينا أنّ الحوزات الدينية انقسمت إلى فريقين في طريقة التعامل مع هذا الوضع، فبعضهم شمّر عن سواعده للتأسيس للدخول في هذه المرحلة بالعمل الجادّ والمضني، لتربية أجيال مفكّرة حقيقيّة (مطهّريّة، وصدريّة و...)، فيما رأينا البعض الآخر الذي ننتقده هنا قد جلس ينعى الإسلام ويصدر الفتاوى، دون أن يقوم بأيّ تطوّر معرفي منهجي يُذكر، بل ظلّ خطابه يعود لعصر الجدل المذهبي القديم، وتحكمه الثقافة التعبويّة أكثر من الثقافة العلميّة.

عاشراً: بعيداً عن المستوى المستقبلي، وبعيداً عن الضرورات المعرفيّة الحاليّة، لنذهب قليلاً إلى المستوى الأخلاقي الذي أفرزته هذه الآليّة من المواجهة التي اعتمدها بعضهم، فنحن لو ذهبنا نحو مواقع الشبكة العنكبوتيّة والفضائيات والكتب ولغة الصحافة الثقافيّة، لوجدنا أنّ الحرب بين المتديّنين تفرض على الإنسان أن يطأطئ رأسه خجلاً في بعض الأحيان، فالعبارات التي يتمّ تبادلها وتتنامى يوماً بعد آخر لتشكّل أدبيات الخلاف الفكري، تدخل في مأزق أخلاقي رهيب، عند الأطراف كافّة. وردّة فعل بعض الذين حوصروا وصدرت بهم الفتاوى وغير ذلك باتت عنيفة جدّاً!! فهل نجحنا(!) في الانتقال بأخلاقيّات الخلاف من مرحلة حسنة إلى مرحلة كارثيّة؟! وهل كانت الأساليب التي استخدمت ناضجة لتأهيلنا لمرحلة أكثر أخلاقيّةً لبناء خلاف صحّي وسليم؟ إنّ اللغة لغة شوارعيّة في بعض الأحيان وهي سوقية وهابطة.

والغريب أنّ بعض الشخصيّات ينشر هذه اللغة الحوارية الهابطة في كتب، ويفتخر بأنّها منجز فكري له!!

حادي عشر: أمّا العذر الذي يقدّمه بعض المنفتحين في تضييقهم أو استخدامهم مثل هذه الأساليب في حقّ من يعمل معهم، سواء أفرط في

إصلاحيّته أم كان محافظاً بينهم، فهو غير منطقي، بل لابدّ لهم أن يقابلوا السيئة بالحسنة، وأن يعطوا للآخرين علماً بأنّ أسلوبهم فيما بينهم لا يشبه أسلوب الآخرين، فهم لا يمارسون هذه الطرق مع من يعمل معهم بحجّة أنّه يحرجهم، بل يجب أن يربّوا الناس على أنّهم يحترمون اختلاف الآراء والأساليب فيما بينهم، رغم أنّهم لا يوافقون بعض من هو معهم في أفكاره أو أسلوبه؛ وذلك ليقدّموا أنموذجاً مختلفاً. نعم لو أخلّ من يعمل معنا بقانون العمل، فمن حقّنا أن نحاسبه، لكن لمجرّد أنّه يعمل معنا لا يعني ذلك أنّ من حقنا أن نعاقبه على أمور لا علاقة لها بعمله معنا واتفاقه الوظيفي، فليست الحركات الفكرية تنظيمات حزبية شموليّة بالضرورة، حتى نحرم الناس من التعبير عن آرائها التي نختلف معها بها، لمجرد أنها تعمل معنا في وظيفةٍ ما.

ثاني عشر: إنّني مؤمن بأنّ الحلّ لكل هذه المشكلة هو بمشروع بعيد المدى ـ بتنا نشهد إرهاصاته والحمد لله في بعض الحوزات المباركة ـ يبدأ من قرار تاريخي في الحوزة العلميّة يتنبّه له المراجع الكرام، بإعادة النظر في كلّ النظام التعليمي والبنائي والتربوي، وإخراج الحوزات وطلابها من قمقم الفقه والأصول إلى رحابة الفكر العالمي، فنحن بحاجة لفكر عالمي وليس فكر محلّي؛ لأنّ الفكر المحلّي ينتج إسلاماً محليّاً.

وإلى جانب ذلك كلّه، البدء بإعداد أسراب من العلماء المتخصّصين في الجوانب الفكريّة المختلفة، والتأهيل النفسي الذي يخرجنا من أزمة الهويّة، والتفكير بعيد المدى الذي يدفعنا لوضع خطط استراتيجيّة لتفادي مشاكلنا الداخليّة. وأمّا البقاء على هذه السياسة تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّني أخشى معه من نهاية مظلمة، والعياذ بالله تعالى وحده.

٣٥٧. مشكلة تحميل المعاني الحادثة على النصّ الديني رغم التنظير العكسي

السؤال: في أحد الأسئلة التي سُئلت فيها عن معنى (الملكوت) نفيتَ أنّها تعني باطن العالم، واستشهدت بالقواميس اللغويّة، وأنّ العرب لم تكن تفرّق بين الملك والملكوت. وفي نهاية الجواب استشهدت بقولٍ للإمام الخميني رضوان الله عليه متحدّثاً عن العلوم التي تهمّ عملية الاستنباط، والخلط الذي يحصل بين المصطلح والمراد القرآني للكلمة، مع أنّ الإمام الخميني نفسه يخلط بين المصطلح والمراد القرآني لكلمة (ملكوت) و (ملك)، فكيف تعلّلون ذلك؟

● هناك فرق بين أن يستخدم شخصٌ كلمة (ملكوت) ضمن معنى اصطلاحي جديد دون أن ينسبه للقرآن والسنّة، وبين أن يستخدمه ناسباً له للكتاب العزيز، فإذا استخدمه الإمام الخميني فهذا لا يعني أنّه وقع في الخلط المشار إليه، بل لابدّ من تتبع موارد استخدامه لهذا المصطلح من حيث النسبة للنص أو من حيث عدم ذلك؛ إذ لا حرج في أن نأخذ كلمة قرآنية ثم ننحت لها معنى جديداً نصطلحه ما دمنا لا ننسب هذا المعنى الجديد للنص ولا نحمّله عليه ونثقل كاهله به.

ولنفرض أنّ السيد الخميني وقع في هذا الأمر، فإنّ ذلك ليس غريباً؛ لأنّ الكثير من العلماء ينظّرون للقاعدة، ولكن قد يقعون في خطأ تطبيقاتها في بعض الموارد، فيقومون بتطبيقها في بعض الموارد دون بعض، وهذا أمرٌ طبيعي، بل هو الحالة السائدة في مجال العلوم الدينية والإنسانيّة المختلفة.

٣٥٨. الفرق بين المسلم والإسلامي والإسلاموي

السؤال: ما هو الفرق بين المسلم والإسلامي والإسلاموي؟

● المسلم هو من نطق بشهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله قاصداً بها الانتماء لهذا الدين، سواء كان معتقداً حقّاً بما قاله فيكون ـ إلى جانب كونه مسلماً ـ مؤمناً، أم لم يكن معتقداً بمضمون ما أعلنه، وهذا ما يسمّى في الاصطلاح (المسلم المنافق)، حيث ترتّب الشريعة عليه أحكام الإسلام الظاهريّة.

وأمّا (الإسلامي)، فقد استخدم في الثقافة الإسلاميّة القديمة بمعنى المسلم تماماً كما جاء في كتاب أبي الحسن الأشعري (مقالات الإسلاميين)، أي مقالات مذاهب المسلمين وفرقهم واتجاهاتهم. لكنّ هذا التعبير أخذ معاني أخَر في القرنين الأخيرين: أحدها ما تمّ تداوله في الغرب منذ القرن التاسع عشر، حيث بات يعني: المستشرقَ المعنيَّ بدراسة الإسلاميّات. وثانيها: ما بات يعرف اليوم في الاصطلاح الخاصّ ـ وذلك بنحو المواضعة لا بنحو الاستنباط من النصّ، فهي تسمية غير نصيّة وإنّما بشريّة ـ حيث يقصد به الشخص (السياسي أو المفكّر) الذي يعمل أو ينادي بتطبيق الشريعة أو يعتبر الدين مرجعاً في العمل السياسي أو هدفاً، أو أنّه يرفض العلمانية التي تعني فصل الدين عن الدولة، ممّا يجعل مصطلح (الإسلامي) مرتبطاً جدّاً بمصطلح (الإسلام السياسي).

نعم، إذا قسنا المصطلح إلى الأفكار لا إلى الأشخاص فهو يعني أنّنا ننسب فكرةً أو مقولةً ما إلى الإسلام نفسه، فنقول: الشرع الإسلامي أو القصاص الإسلامي أو المعتقد الإسلامي وهكذا.

وأمّا الإسلاموي، فهذه الصيغة تستخدم اليوم كثيراً في قصد نسبة شخص للإسلام بطريقة يقصد منها القائل الاستخفاف بهذه النسبة أو تنزيه الإسلام عنها، فتقول: فلان إسلاموي، أي يتشدّق بالانتساب للمشروع الإسلامي ويزعم أنّه إسلامي، وأنّ لديه مشروعاً إسلاميّاً، وتقصد بذلك النقد له في زعمه

هذا، وأنّه زعم خاوٍ، بمعنى أنّه لا يملك ما يدّعيه إمّا لنقصٍ فيه فتكونَ منزِّهاً للإسلام عنه، أو لعدم وجود مشروع إسلامي سياسي دنيوي من الأصل حتى ينتسب الإنسان له، على أساس أنّ الإسلام السياسي مقولة وهميّة مزيّفة من وجهة نظر الكثير من مستخدمي هذا المصطلح.

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

٣٥٩. هل صحّ أنّ وجه السيدة الزهراء كان يضيء نوراً تخاط عليه الثياب؟

السؤال: ورد في الرواية التاريخية أنّ زوجة النبي عائشة بنت أبي بكر، كانت تقول: كنّا نغزل ونضع الخيط في سمّ الخياط على نور فاطمة.. ما مدى صحّة هذا الحديث؟ وهل ثبت هذا تاريخيّاً؟ وهل هو مرويٌّ من كتب أهل السنّة؟

● هناك عدّة روايات وردت في موضوع نور وجه فاطمة عليها السلام (في الأرض، بصرف النظر عن موضوع نورها في السماء أو في بداية الخلقة)، وهي:

الرواية الأولى: ما أورده الشيخ الصدوق في علّة تسميتها بالزهراء حيث قال: أبي رحمه الله قال: حدّثنا سعد بن عبد الله قال: حدّثني جعفر بن سهل الصيقل، عن محمّد بن إسماعيل الدارمي، عمّن حدّثه، عن محمّد بن جعفر الهرمراني، عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يا ابن رسول الله، لم سمّيت الزهراء عليها السلام زهراء؟ فقال: «لأنّها تزهر لأمير المؤمنين عليه السلام في النهار ثلاث مرات بالنور، كان يزهر نور وجهها صلاة الغداة، والناس في فرشهم فيدخل بياض ذلك النور إلى حجراتهم بالمدينة، فتبيضّ حيطانهم، فيعجبون من ذلك فيأتون النبي صلى الله عليه وآله فيسألونه عمّا رأوا، فيرسلهم إلى منزل فاطمة عليها السلام، فيأتون منزلها فيرونها قاعدة في محرابها تصلّي والنور يسطع من محرابها من وجهها، فيعلمون أنّ الذي رأوه كان من نور

فاطمة، فإذا نصف النهار وترتبت للصلاة زهر وجهها عليها السلام بالصفرة، فتدخل الصفرة حجرات الناس فتصفرّ ثيابهم وألوانهم، فيأتون النبيَّ صلى الله عليه وآله فيسألونه عمّا رأوا، فيرسلهم إلى منزل فاطمة عليها السلام فيرونها قايمةً في محرابها، وقد زهر نور وجهها عليها السلام بالصفرة، فيعلمون أنّ الذي رأوا كان من نور وجهها، فإذا كان آخر النهار وغربت الشمس احمرّ وجه فاطمة عليها السلام فأشرق وجهها بالحمرة فرحاً وشكرا لله عز وجل، فكان يدخل حمرة وجهها حجرات القوم، وتحمرّ حيطانهم، فيعجبون من ذلك ويأتون النبي صلى الله عليه وآله ويسألونه عن ذلك، فيرسلهما إلى منزل فاطمة فيرونها جالسة تسبّح الله وتمجّده ونور وجهها يزهر بالحمرة، فيعلمون أنّ الذي رأوا كان من نور وجه فاطمة عليها السلام، فلم يزل ذلك النور في وجهها حتى ولد الحسين عليه السلام فهو يتقلّب في وجوهنا إلى يوم القيامة في الأئمة منّا أهل البيت إمام بعد إمام» (علل الشرائع ١: ١٨٠ ـ ١٨١).

وهذه الرواية يمكن تسجيل بعض الملاحظات عليها:

أولاً: إنّها ضعيفة السند، فهي ـ من جهة ـ مرسلة؛ لأنّ محمّد بن إسماعيل الدارمي قد نقل الحديث عن شخص لم يُذكر لنا اسمُه، فلا نعرف من هو ولعلّه غير ثقة، كما أنّ بعض الرواة ـ من جهة أخرى ـ لم ينصّوا على توثيقهم ولا دليل على عدالتهم، مثل: محمّد بن إسماعيل الدارمي، وجعفر بن سهل (سهيل) الصيقل (على بعض النظريات في الأخير كنظرية السيد الخوئي التي لا ترى وثاقته).

ثانياً: إنّ الحديث يقول بأنّهم كانوا يرون بياضاً أو صفرةً على حيطان منازلهم مثلاً، فيذهبون للنبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، فيسألونه فيخبرهم، وهنا ـ

بصرف النظر عن أنّهم قد كان بإمكانهم الذهاب مباشرةً خلف مصدر النور ـ كيف كانوا يستطيعون الدخول إلى بيت فاطمة ويرونها تصلّي؟ وهل كان من اللائق دخول الناس إلى بيتها وهي في محراب الصلاة؟ ثم لو غضضنا الطرف عن هذا كلّه، وقلنا: لعلّه لخصوصية أو لأجل بيان الكرامة، وأنّ النور غير محدّد المصدر، فإنّ سياق الحديث لو نلاحظه كلّه كان بصيغة الفعل المضارع، وهي صيغة تدلّ ـ لغويّاً وعربيّاً ـ أنّهم كانوا يفعلون ذلك مراراً، وهنا نسأل: عندما حصل هذا، فعرفوا السبب في المرّات الثلاث في اليوم الأوّل، لماذا كانوا يأتون مرّاتٍ أخَر في الأيّام اللاحقة، كما تفيد ذلك صيغةُ المضارع المتكرّرة في الحديث من أوّله إلى آخره؟

ثالثاً: إنّ هذا الحديث يدلّ على حصول ذلك في أوقات محدّدة من اليوم، وهي أوقات الصلوات؛ ولا يفيد أنّ وجه الزهراء سلام الله عليه كان كذلك دائماً.

الرواية الثانية: ما يحكى عن عائشة زوج النبي من أنّها حدّثت عن أنّهنّ كنّ يغزلن ويخطن على نور وجه فاطمة في الليل.

وقد بحثت كثيراً عن هذا الحديث ولم أعثر له على وجود في مصادر الحديث السنيّة والشيعيّة، ولا في مصادر التاريخ والسيرة السنيّة والشيعيّة، لكنّني رأيت نصّاً ناقلاً للسيد المرعشي في شرح إحقاق الحقّ، وهو المعروف باستقصائه للنصوص، حيث يقول: «ضوء وجه فاطمة، رواه القوم: منهم العلامة المؤرّخ الشيخ أحمد بن يوسف بن أحمد الدمشقي الشهير بالقرماني في كتابه (أخبار الدول وآثار الملل) (ص ٨٧ ط بغداد) قال: قالت عائشة: كنّا نخيط ونغزل وننظم الإبرة بالليل في ضوء وجه فاطمة.. إنها كانت كالقمر ليلة البدر، رواه القوم: منهم العلامة المؤرّخ أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي

المتوفّى سنة ٤٣٧ في (تاريخ جرجان) (ص ١٢٨ ط حيدر آباد) قال: بندار بن إبراهيم بن عيسى أبو محمد الاستراباذي، روى عن محمد بن زكريا الغلابي، وبكر بن سهل الدمياطي، وغيرهما. أخبرنا أبو أحمد بن عدي الحافظ، حدثنا بندار بن إبراهيم. عيسى أبو محمد الاسترابادي بجرجان، حدّثنا محمد بن زكريان الغلابي، حدّثنا العباس بن بكار، حدّثنا عبد الله بن المثنّى، عن عمّه ثمامة بن عبد الله بن أنس، عن أنس بن مالك: سألتني أم سلمة عن صفة فاطمة رضي الله عنها فقلت: كانت أشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وسلم بيضاء، مشرقة، جمرة، كأنها القمر ليلة البدر أو شمس تغرب غماماً، لها شعر تعثر فيها.. ومنهم العلامة أبو المؤيد موفق بن أحمد في مقتل الحسين (ص ٧٠ ط الغري) قال: أنبأني الإمام فخر الأئمة أبو الفضل الحفربندي، أخبرنا الحسن بن أحمد السمرقندي، أخبرنا أبو القاسم بن أحمد، وإسماعيل بن أبي نصر، وأحمد بن الحسين قالوا: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أخبرنا الحسن بن محمّد، حدّثنا محمد بن زكريا، حدّثنا عبد الله بن المثنى، عن ثمامة بن عبد الله بن أنس، عن أنس بن مالك، قال: سألت أمّي، عن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالت: كانت كالقمر ليلة البدر، أو كالشمس إذا خرجت من السحاب بيضاء مشربة حمرة، لها شعر أسود، من أشدّ الناس برسول الله صلى الله عليه وآله شبهاً، كانت والله كما قال الشاعر..» (المرعشي، شرح إحقاق الحقّ ١٠: ٢٤٤ ـ ٢٤٦).

وذكر محمد بن سليمان الحلبي الريحاوي (١٢٢٨هـ) فقال: «روي عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تقول: كنت أسلك الخيط في سمّ الخياط في الليلة المظلمة من نور وجه فاطمة» (نخبة اللآلي لشرح بدأ الأمالي: ٨٥).

أقول: فتّشت كثيراً عن هذا الحديث فلم أعثر على شيء يمكن اعتباره مصدراً

معتمداً له، ونحن لو تأمّلنا في نصَّي كلّ من صاحب إحقاق الحقّ والريحاوي سوف نستنتج ما يلي:

أولاً: إنّ الريحاوي المتوفى قبل حوالي المائتي عام فقط، أي في القرن الثالث عشر الهجري ينقل القضية بصيغة (وروي)، ولا نعرف المصدر ولا السند ولا غير ذلك، ولعلّ المصدر هو نفس من نقل عنه في إحقاق الحقّ.

ثانياً: إنّ ما نقل في شرح إحقاق الحقّ يرجع إلى روايتين إحداهما تصف بياض الوجه ونوره وصفاً مجازياً واضحاً، وهي الرواية الثانية والثالثة، فعندما تضع وجهاً أبيض ناصعاً مع شعر أسود بحسب الرواية، وتكون عناصر الجمال الأخرى متوفّرة، فسوف يكون الوجه كالقمر ليلة البدر، وهذه تعابير مجازية نستخدمها إلى يومنا هذا.

على أنّني لم أفهم الوجه في تناقل هذا التوصيف لهذه المرأة الطاهرة، فبأيّ حقّ يتمّ نقل هذا الوصف بهذه الطريقة عنها، وهي المرأة المصونة الطاهرة بنت النبي صلّى الله عليه وآله وسلم؟! إنّ هذا التوصيف يجرح مشاعر المؤمنين المحبّين لفاطمة (وأنا حذفت بعض المقاطع الشعريّة من النصّ؛ لأنني رأيت ذلك لا يليق)، علماً أنّ الرواية الأولى غريبة، فكيف تسأل أمّ سلمة رجلاً ليصف لها السيدة الزهراء؟! ألم ترها بنفسها؟! صحيحٌ أنّ أنس بن مالك ربما يكون رأى الزهراء عليها السلام وهي صغيرة، أو لأنّه صغير؛ حيث ينقل أنّه كان له من العمر عشر سنوات عندما هاجر النبي صلى الله عليه وآله وسلّم إلى المدينة المنوّرة، وكان أنس خادم النبي كما هو معروف، لكنّ هذا لا يجعلنا نفهم كيف أنّ أم سلمة تسأله عن فاطمة والمفروض أنها كانت تراها، فهي جزء من البيت النبوي؟! وكيف ينقل أنس بن مالك هذه القصّة؟! بل كيف يجرؤ أن يسأل عن

صفة امرأةٍ مستورة؟ وكيف يحقّ لأمّ سلمة ـ وهي الممدوحة على لسان النبي ـ أو لغيرها وصف امرأة مصون مثل الزهراء عليها السلام لرجلٍ آخر؟!

هذا كلّه يجعلني أضع هذه الأحاديث في عداد الغريب حقّاً، البعيد عن الثقافة العربية والإسلاميّة، حتّى لو أردتُ أن أحتمل أنّ التوصيف كان للزهراء عليها السلام في صغرها، لكنّها على أيّة حال واضحة في التصوير المجازي لموضوع البدر المنير، فلا علاقة لها ببحثنا.

ثالثاً: إنّ الرواية الأولى التي تنقل عن ابن سنان القرماني، لا سند ولا مصدر لها أيضاً، فكيف يمكن الاعتماد عليها، والقرماني هذا متوفى عام ١٠١٩هـ، أي في القرن الحادي عشر الهجري، فما هو مصدره في هذه المعلومة التي ينقلها عمّا قبل ألف عام من تاريخه؟

رابعاً: إذا كانت هذه الحالة النورانية في وجه السيدة فاطمة الزهراء طارئة، وقد حصلت لمرّات معدودة فلا بأس، لكنّ ظاهر الحديث قد يقال إنّه يفيد استمراريّة هذه الحال، وهنا قد يُتساءل: لو كانت هذه المرأة تشعّ نوراً من وجهها، وأريد من هذا المعنى الحقيقي للكلمة، بحيث تتمكّن عائشة زوجة النبيّ من وضع الخيط في سمّ الخياط والغزل على نور وجهها، لو صحّ هذا بشكل دائم لعُدّت هذه من ظواهر الإعجاز المتواصلة في حياة أهل المدينة، ولتدفّقت النسوة للنظر إليها، وملاحظة هذه الظاهرة الغريبة الخارقة للعادة، ولو كان هذا الأمر صحيحاً فلماذا لم ينقل لنا ذلك سوى في رواية ضعيفة متأخّرة زمنيّاً؟ وكيف يمكن مع تكثر الدواعي لنقل مثل هذا الحدث المستمرّ طيلة حياتها سلام الله عليها، كيف يمكن عدم حصول كثرة في التناقل لهذا الموضوع؟ بل حتّى بين الشيعة لا يوجد عين ولا أثر لهذا الحديث سوى قصّة النور الذي

رأوه عند صلواتها، وهذا غير نور وجهها في الحالة العاديّة، فحتى الشيعة لم يتناقلوا حدثاً مثل هذا رغم توفر الدواعي إلى نقله وعظيم أهميّته والعنصر الإعجازي الذي فيه.

إنّ هذا كلّه يضع علامات استفهام حول هذا الحديث الذي ينقل لنا هذه القصّة عن عائشة، فلو تكثّرت طرقه وظهر في المصادر القديمة لكان يمكن قبوله، أمّا وبهذه الحال من شُحّ المصادر وانعدام الأسانيد وتوفّر الدواعي لنقله وغيابه عن مصادر الشيعة، فإنّه يشكل جدّاً في صحّة هذه القضيّة، بناءً على كونها ظاهرة مستمرّة في حياتها سلام الله عليها، لا على كونها تحدث في أوقات معينة أو حدثت أحياناً، أو كانت ضرباً من المجاز.

من هنا، لم يتحصّل دليلٌ تاريخي أو حديثي واضح يثبت هذه الخصوصيّة الدنيويّة لوجه السيدة الزهراء عليها السلام (بحسب ما بحثت وفتّشت، ولعلّي مقصّر أو قاصر في التفتيش)، وإن كانت هذه المرأة الطاهرة تليق بما هو أزيد من ذلك.

٣٦٠ـ نَسَب عمر بن الخطاب بين التولّد من الزنا وطهارة المولد

السؤال: هناك حديث عن نسب عمر بن الخطاب، وأنّه ليس ولداً شرعيّاً وأنّه ابن أخته، وهناك من يقول بأنّ هذا الأمر لا يختصّ بالروايات الشيعية في هذا الإطار، بل يوجد أيضاً في مصادر الحديث والتاريخ السنيّة، فما مدى صحّة ذلك؟ وهل صحيح أنّ مصادر الشيعة والسنّة متفقة على رواية هذا الأمر؟ حيث يوجد مصدر شيعي وهو كتاب مستدركات علم رجال الحديث للنمازي الشاهرودي، ومصدر سنّي وهو كتاب محمد بن السائب الكلبي كما جاء في

الصلابة في معرفة الصحابة ج ٣، ص ٢١٢، وغيرها من المصادر.

● عندما نراجع ما يتصل بهذا القضيّة المحكيّة عن نسب عمر بن الخطاب، فنحن نواجه مجموعة نصوص أساسيّة ـ تمثل النماذج الأبرز ـ لابدّ لنا من المرور عليها والنظر فيها، ونحن نستعرضها للتوضيح والتعليق، ثم نشير إلى ما في كلّ واحدٍ منها، ثم نعلّق في نهاية المطاف:

النصّ الأوّل: جاء في رسائل الشريف المرتضى ـ عند الحديث عن شرف نسب الإمام علي عليه السلام ـ ما يلي: «وأمّ أمير المؤمنين عليه السلام فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف، وهو أوّل هاشمي ولد في الإسلام بين هاشميّين، وليس في أمّهاته ـ وإن بعدن وعلون ـ من هو من ولد حام. وعرّض السيّد في قوله هذا بعمر بن الخطاب؛ لأنّ صهاك أمّه حبشيّة، وطئها عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب، فجاءت بنفيل ابن عبد العزى. هذا في رواية الهيثم بن عدي الطائي وأبي عبيدة معمّر بن المثنى وغيره. وقال قوم آخرون: إنّ صهاك أمّ الخطاب بن نفيل، وخالف آخرون في أمّ الخطاب، وذكروا أنّها من فهم بن عيلان. وأراد السيد فضل [نسب] أمير المؤمنين عليه السلام على نسب من ذكره.

فإن قيل: في ولادة حام معرّة ومنقصة، فكيف تطرّق هذا على كثير من أئمتكم عليهم السلام فقد ولدتهم الإماء، من أبي الحسن موسى إلى صاحب الزمان؟ قلنا..» (رسائل الشريف المرتضى ٤: ١٠٨).

هذا النصّ يحاول أن يفاضل مفاضلة نَسَبيّة بين عليّ وعمر، فالأوّل أمّه ونسبه أباً وأمّاً من العرب الأقحاح، فيما الثاني أمّه أو جدّته ترجع إلى حام، وسيأتي أنّ صهاك التي ذكروا أنّه ينتسب إليها عمر بن الخطاب كانت أمةً حبشيّة زنجيّة،

وأنّ العرب كانت تعيّر بهذا النسب.

ومثل هذا النصّ ما ذكره ابن أبي الحديد، حيث قال: «قدم عمرو بن العاص على عمر وكان والياً لمصر، فقال له: في كم سرت؟ قال: في عشرين، قال عمر: لقد سرت سير عاشق، فقال عمرو: إنّي والله ما تأبطتني الإماء ولا حملتني في غبرات المآلي، فقال عمر: والله ما هذا بجواب الكلام الذي سألتك عنه. وإنّ الدجاجة لتفحص في الرماد فتضع لغير الفحل، وإنّما تنسب البيضة إلى طرقها، فقام عمرو مربد الوجه. قلت: المآلي: خرق سود يحملها النوائح ويسرن بها بأيديهن عند اللطم، وأراد خرق الحيص هاهنا وشبهها بتلك، وأنكر عمر فخره بالأمهات وقال: إنّ الفخر للأب الذي إليه النسب. وسألتُ النقيب أبا جعفر عن هذا الحديث في عمر فقال: إنّ عمرواً فخر على عمر؛ لأنّ أمّ الخطاب زنجيّة، وتعرف بباطحلي، تسمّى صهاك، فقلت له: وأمّ عمرو النابغة أمةٌ من سبايا العرب، فقال: أمة عربية من عنزة، سبيت في بعض الغارات، فليس يلحقها من النقص عندهم ما يلحق الإماء الزنجيّات..» (شرح نهج البلاغة ١٢: ٣٩).

ولكن يناقش أولاً: لا أرى هذا المنطق منسجماً مع قيم الإسلام، فما أهميّة أن تكون أمّه من هنا أو هناك حتى نبحث في هذه الأمور، بقدر ما الأهميّة هي العلم والكفاءة والتقوى، والملاحظ على كثير من علماء المسلمين وخطبائهم أنّهم ما يزالون يعيشون العقليّة القبليّة والعشائرية والنسبيّة في التفاخر، مع أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلّم جعل الفخر بالأنساب تحت قدميه.

فقد ورد في الخبر المصحّح عند كثيرين عن محمّد بن حمران، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ثلاثة من عمل الجاهلية: الفخر بالأنساب، والطعن في الأحساب، والاستسقاء بالأنواء»، (معاني الأخبار: ٣٢٦).

وفي صحيحة أبي حمزة الثمالي الطويلة جاء في قصّة جويبر المعروفة أنّ «رسول الله نظر إلى جويبر ذات يوم برحمة منه له ورقّة عليه، فقال: يا جويبر، لو تزوّجت امرأة فعففت بها فرجك وأعانتك على دنياك وآخرتك، فقال له جويبر: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي من يرغب فيّ؟ فوالله ما من حسب ولا نسب ولا مال ولا جمال، فأيّة امرأة ترغب فيّ؟ فقال له رسول الله: يا جويبر، إنّ الله قد وضع بالإسلام من كان في الجاهليّة شريفاً، وشرّف بالإسلام من كان في الجاهلية وضيعاً، وأعزّ بالإسلام من كان في الجاهلية ذليلاً، وأذهب بالإسلام ما كان من نخوة الجاهلية وتفاخرها بعشائرها وباسق أنسابها، فالناس اليوم كلّهم أبيضهم وأسودهم وقرشيهم وعربيهم وعجميّهم من آدم، وإنّ آدم خلقه الله من طين، وإنّ أحبّ الناس إلى الله عزّ وجل يوم القيامة أطوعهم له وأتقاهم، وما أعلم يا جويبر لأحد من المسلمين عليك اليوم فضلاً إلا لمن كان أتقى لله منك وأطوع..» (الكافي ٥: ٣٤٠).

ثانياً: إنّ هذين النصّين لا يحكيان عن قضيّة زنا بقدر ما يحكيان عن قضيّة طبيعة النسب والعرق، فلا ربط لهما بالموضوع هنا، ومثلهما نصوص أُخَر، نكتفي بهذين النصّين للتعبير عنها، حتى لا يُشتبه فيُدرج مثل هذين النصّين في هذا الموضوع.

إنّ نصّ ابن أبي الحديد هذا واضح في أنّ قضية والدة عمر أو جدّته كانت مطروحة في إطار التفاخر، من حيث حبشيتها لا من حيث الزنا. بل إنّ اسم الصهاك لو رصدناه سنجده في هذا الإطار، حيث يقول الزبيدي ما نصّه: «[صهك]: الصّهُكُ، بضَمَّتَيْنِ ويُخَفَّفُ: الجَوارِي السودُ عن أبي عَمْرو، كذا في اللِّسان، وأَهمَلَه الجَوْهَرِيُّ. وقال الصّاغانِيُ: صُهاكُ، كغُرابٍ: من أَعْلامِ النساءِ.

وصاهَك: مَدِينَةٌ بفارِسَ» (تاج العروس ١٣: ٦٠٢). فالاسم يحكي عن الجارية الزنجيّة السوداء.

النصّ الثاني: ما ذكره علي بن إبراهيم القمّي في التفسير، حيث قال: «وقال علي بن إبراهيم: ثم حرّم الله عزّ وجل نكاح الزواني فقال: ﴿**الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ**﴾، وهو ردّ على من يستحلّ التمتع بالزواني والتزويج بهنّ وهنّ المشهورات المعروفات في الدنيا لا يقدر الرجل على تحصينهنّ، ونزلت هذه الآية في نساء مكة كنّ مستعلنات بالزنا: سارة وحنتمة والرباب، كنّ يغنّين بهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله فحرّم الله نكاحهنّ، وجرت بعدهنّ في النساء من أمثالهنّ» (تفسير علي بن إبراهيم القمي ٢: ٩٦).

ومثل هذا النصّ ما نقله المحدّث النوري (١٣٢٠هـ) عن نوادر أحمد بن محمّد بن عيسى، بسنده إلى الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه سُئل عن الرجل يشتري الجارية قد فجرت، أيطؤها؟ قال: «نعم، إنما كان يكره النبي صلى الله عليه وآله نسوةً من أهل مكّة، كنّ في الجاهلية تعلن بالزنى، فأنزل الله ﴿**الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً**﴾، وهنّ المؤجّرات المعلنات بالزنى، منهنّ: حنتمة، الرباب، وسارة، التي كانت بمكّة..» (مستدرك الوسائل ١٤: ٣٩٠ ـ ٣٩١).

ويمكن التعليق على هذين النصّين:

١ ـ هذا النصّ هو نصّ علي بن إبراهيم وليس رواية، ولا يذكر لنا القمّي الذي كان يعيش في القرن الثالث الهجري، من أين علم بسبب نزول هذه الآية في هذه النسوة الثلاثة. كما أنّه لم يصحّ الطريق إلى نوادر الأشعري.

٢ ـ صحيح أنّ حنتمة هو اسم أمّ عمر بن الخطاب، لكن لا يوجد ما يؤكّد أنّ

حنتمة في هذا النصّ هي نفسها أمّ عمر بن الخطاب، فإنّ هذا الاسم موجود عند العرب متداول.

٣ ـ حتى لو ثبت أنّها أمّ عمر بن الخطاب، فهذا لا يثبت كون عمر ابن زنا، فلا تلازم عقلي ولا شرعي بين كون الأمّ متجاهرة بالزنا وبين كون ابنها من الزنا بعد أن كان الولد للفراش وللعاهر الحجر.

وقد أورد القمّي في التفسير رواية أخرى وهي: حدّثنا أبو العباس، قال: حدّثنا يحيى بن زكريا، عن علي بن حسّان، عن عمّه عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: ﴿**ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا**﴾، قال: «الوحيد ولد الزنا وهو زفر» (تفسير علي بن إبراهيم ٢: ٣٩٥).

لكنّ هذه الرواية تعاني من مشاكل:

أ ـ إنّ في سندها علي بن حسان، وكذلك عبد الرحمن بن كثير، وهذان الرجلان من أكبر الغلاة الذين ضعّفوا أشدّ التضعيف واتهموا بالوضع والكذب في كلمات علماء الرجال الشيعة، فليراجع.

ب ـ إنّ نفس هذه الرواية جاءت في كتب أخرى، ولكن ليس فيها إضافة كلمة (وهو زفر)، مما يعطي احتمالاً في أن تكون هذه الزيادة من الشيخ القمّي بقصد التوضيح أو التطبيق، لا بقصد النقل، فقد أورد الرواية بدون هذه الإضافة الشيخ الطبرسي في (مجمع البيان ١٠: ١٧٩).

النصّ الثالث: قال السيد بدر الدين الحسيني العاملي (١٠٢٠هـ) ـ عند حديثه عن ابن شبرمة أحد العلماء السنّة العاملين بالقياس ـ: «فإنّهم كانوا إذا أرادوا التهكّم بشخص لقّبوا أُمّه أو أباه بألقاب بعض الحيوانات أو الأناسي ممّن اشتهر بأمرٍ شنيع، ثمّ نسبوا ذلك الشخص إليه فقالوا: ابن فلان كما قالوا: ابن

صهاك، تلقيباً لأُمّه باسم أمةٍ كانت ترعى المواشي لبعض قريش، وربما كانت لا تردّ يدَ لامس، وإنما اسم أُمّه حنتمة بنت هاشم الزُهْري، وكما لقّب جرير أبَ الفرزدق بالقين، وهو الحدّاد، ومثل هذا كثير. وإنّما وقع التلقيب في هذا الحديث للأُمّ دون الأب للتنبيه على أنّه لغيّة لا لرَشْدة، كما أنّهم كانوا يصرّحون باسم الأُمّ دون الأب لذلك كابن هند وابن مرجانة، والله أعلم» (الحاشية على أصول الكافي: ٦٥).

هذا النصّ يوحي بأنّ (صهاك) ليست لها علاقة بابن الخطاب، وإنّما سمّي بهذا على اسم أمةٍ كانت ترعى المواشي وربما لا تردّ يد لامس، لكنّ نهاية النصّ تعطي إيحاء بتهمة واضحة، لكنّ هذا النص يرجع إلى القرن الحادي عشر الهجري، ولا يقع في سياق إخبار أو حديث، ولا يبيّن مصدره ولا سنده ولا وثائق معلوماته، فلا قيمة له تاريخيّاً ولا حديثيّاً ولا رجاليّاً.

النصّ الرابع: وهو أحد النصوص الأقدم نسبةً، فقد جاء في كتاب سُليم بن قيس الهلالي: «وقيل للزبير: بايع، فأبى، فوثب إليه عمر وخالد بن الوليد والمغيرة بن شعبة في أناس معهم، فانتزعوا سيفه من يده فضربوا به الأرض حتى كسروه ثم لببوه. فقال الزبير ـ وعمر على صدره ـ: يا بن صهاك، أما والله لو أنّ سيفي في يدي لحدت عنّي. ثم بايع. قال سلمان: ثم أخذوني فوجئوا عنقي حتى تركوها كالسلعة، ثم أخذوا يدي وفتلوها فبايعت مكرهاً. ثم بايع أبو ذر والمقداد مكرهين، وما بايع أحد من الأمّة مكرهاً غير عليّ عليه السلام وأربعتنا. ولم يكن منّا أحد أشدّ قولاً من الزبير، فإنّه لما بايع قال: يا ابن صهاك، أما والله لولا هؤلاء الطغاة الذين أعانوك لما كنت تقدم عليّ ومعي سيفي لما أعرف من جبنك ولؤمك، ولكن وجدت طغاة تقوي بهم وتصول. فغضب عمر وقال:

أتذكر صهاك؟ فقال: ومن صهاك وما يمنعني من ذكرها؟ وقد كانت صهاك زانية، أو تنكر ذلك؟ أوليس كانت أمةً حبشية لجدّي عبد المطلب، فزنى بها جدّك نفيل، فولدت أباك الخطاب، فوهبها عبد المطلب لجدك ـ بعد ما زنى بها ـ فولدته، وإنّه لعبد لجدّي ولد زنا؟ فأصلح بينهما أبو بكر وكفّ كلّ واحد منهما عن صاحبه» (كتاب سليم: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ ونقلتها عنه كتب شيعيّة كثيرة، منها: الطبرسي في الاحتجاج ١: ١١١؛ والمجلسي في بحار الأنوار ٢٨: ٢٧٧ وغيرهما).

ويمكن التعليق على هذا النصّ:

أ ـ هذا النصّ واضحٌ جليّ في أنّ والد عمر كان ابن زنا، ولكن ليس فيها أنّ عمر كان ابن زنا.

ب ـ هذا المصدر ـ عنيت كتاب سليم بن قيس ـ لا قيمة تاريخية له، كما حقّقناه في محلّه، وهو الموافق لرأي السيّد الخوئي في هذا الكتاب حيث يقول: «والصحيح أنّه لا طريق لنا إلى كتاب سُليم بن قيس المرويّ بطريق حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر، عنه، وذلك فإنّ في الطريق محمّد بن علي الصيرفي أبا سمينة وهو ضعيفٌ كذاب» (الخوئي، معجم رجال الحديث ٩: ٢٣٥). وسيأتي منّا تعليقات أخرى تتصل بهذا النصّ أيضاً.

النصّ الخامس: ما ذكره السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ) حيث قال: «ومن طريف ما بلغوا إليه من القدح في أصل خليفتهم، وأنّ جدّته صهاك الحبشية ولدته من سفاح يعني من زنا، ثم يروون أنّ ولد الزنا لا ينجب، ثم مع هذا التناقض يدّعون أنّه أنجب ويكذبون أنفسهم، ولو عقلوا لاستقبحوا أن يولوا خليفةً، ثم شهدوا أنّه ولد الزنا. فمن روايتهم في ذلك ما ذكره أبو المنذر هشام

بن محمّد بن السائب الكلبي، وهو من رجالهم، في كتاب المثالب فقال ما هذا لفظه في عدد جملة من ولدوا من سفاح: روى هشام عن أبيه قال: كانت صهاك أمةً حبشية لهاشم بن عبد مناف، ثم وقع عليها عبد العزى بن رياح، فجاءت بنفيل جدّ عمر بن الخطاب..» (الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٤٦٩؛ وانظر النباطي (٨٧٧هـ)، الصراط المستقيم ٣: ٢٨؛ والقمّي الشيرازي، كتاب الأربعين ٥٧٧؛ وغيرهما ممّن نقل كلام ابن طاووس. كما نقل كلامَ الكلبي العلامةُ الحلي (٧٢٥هـ) في كتابه: نهج الحق: ٣٤٨).

قيمة هذا النصّ أنّه يذكر أنّ هشام بن محمّد الكلبي قد ذكر قصّة السفاح، ويعتبر ابن طاووس أنّ هذا وثيقة على أهل السنّة، وأنّهم ناقضوا أنفسهم في بعض أقوالهم في قضيّة ابن الزنا.

ويمكن التعليق هنا:

أولاً: سوف يأتي إن شاء الله، أنّ هذا ليس إشكالاً على أهل السنّة، فمجرّد ذكر شخص واحد لهذا الأمر مع عدم ذكر عشرات العلماء والمؤرّخين والرجاليّين وعلماء الأنساب والتراجم ذلك، لا يصلح إشكالاً على أهل السنّة في تهافت مواقفهم كما بيّن السيد ابن طاووس رحمه الله. كما سيأتي تحقيق وجود هذا النصّ عند الكلبي أم لا.

ثانياً: إنّ الكلبي ـ لو راجعنا موقف علماء أهل السنّة منه ـ متّهم بالتشيّع والرفض، ويضعّفونه أشدّ الضعف، فلا يصحّ والحال هذه أن نقول بأنّ أحد علمائهم قال بذلك، ثم نحتجّ عليهم بشخص منبوذ عندهم مضعّف متهم بالتشيّع، فطريقة السيد ابن طاووس غير موفقة بالشكل الكافي.

والغريب أنّك تجد الكثير من الشيعة يفتخر بهشام بن محمّد بن السائب

الكلبي الذي هو مصدر المعلومة (لأنّه صاحب كتاب أمهات الخلفاء وكتاب المثالب، بينما والده هو الذي تفرّد بالتأليف في التفسير) والناقل الرئيس للخبر عن والده، وتعتبر بأنّه من علماء الشيعة، فيما هنا يوضع في مصافّ علماء أهل السنّة، فقد وضع بعضَ كتبه في كتب الشيعة العلامةُ الطهراني في (الذريعة ١: ٢٧٣، ٣٢٠، ٣٢٣ ـ ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٩، ٣٤٣، وغيره كثير كثير)، وجعله السيّد محسن الأمين من الشيعة في (أعيان الشيعة ١: ١٥٤، ١٥٥)، وغير ذلك، وافتخر به السيد حسن الصدر في أنّه أوّل من ألّف من الشيعة في (الأوائل) فراجع: (الشيعة وفنون الإسلام: ١٠٢)، بل قد وصفه النجاشي في (الرجال: ٤٣٤) بأنّه «كان يختصّ بمذهبنا». وترجمه في كتابه المخصّص لترجمة المؤلّفين من الشيعة، فكيف نقول بعد هذا بأنّ مصدر المعلومة هو سنّي المذهب؟! هذا خطأ واضح.

ثالثاً: إنّ هذا النصّ يدل على كون جدّ عمر بن الخطاب هو ابن زنا على أبعد تقدير، وليس عمر بن الخطاب نفسه، كما صار واضحاً.

النصّ السادس: ما ذكره محمّد طاهر القمي الشيرازي (١٠٩٨هـ)، حيث قال: «ونقل صاحب كتاب مطالع الأنوار، وهو علي بن عبد النبي الطائي القطيفي، عن كتاب الملل والنحل، قال: كانت صهاك أم عمر أمةً لهاشم، وقيل: أمةً لعبد المطلب، انتقلت إلى هشام بن المغيرة، وكان هشام هذا يتهمها بالمسافحة، فيلبسها سراويل من الجلود ويقفل على تكّة السراويل قفلاً من حديد، وكانت ترعى له إبلاً، فنظر إليها نفيل عبد من عبيد قريش، وراودها عن نفسها ووقع عليها، فطاوعته واعتذرت عليه بالسراويل، فخلا بها في مرعى الإبل، وعلّقها بشجرة حتى ارتخى لحمها، وجرّ السراويل قليلاً قليلاً بعد مشقّة،

وأقام معها مدّة هكذا يفعل ومولاها لا يعلم، فحملت منه الخطاب ووضعته سرّاً. فلما أدرك البلوغ نظر إلى أمّه صهاك، فأعجبه عجيزتها، فوثب عليها وفجر بها مراراً، فحملت منه ووضعت بنتاً، فلما ولدتها خافت من مولاها، فلفّتها في ثوب وألقتها بين أحشام مكة، فوجدها هشام بن المغيرة، قيل: إنّه مولاه، وقيل غيره، فحملها إلى منزله ورماها عند خدمه، فربّتها وسمّيت حنتمة، فلما بلغت نظر إليها الخطّاب، فسافحها فأولدها عمر، فكان الخطاب أباه وجدّه وخاله، وكانت حنتمة أمّه وأخته وعمّته..» (كتاب الأربعين: ٥٧٦).

ويمكن التعليق:

١ ـ إنّ هذا النصّ أكثر تفصيلاً ووضوحاً في بيان تسلسل الأحداث، وهذه هي الرواية التي تجعل عمر ابن زنا، ولكن لديّ سؤال: ما دامت وضعتها سرّاً كيف عرف الراوي لهذه القصّة كلّ تلك المعلومات؟ ومن هو الذي تأكّد من هذه الأحداث المتسلسلة التي تفصل بينها سنوات طويلة حتى يكبر الصغير ويشيب الكبير؟ لو أخبرنا نبيّ معصوم بهذا الخبر لصدّقنا وقلنا أعلمه الله به، لكنّ سياق الحديث لا يفهمنا من أين عرف الراوي ـ الذي لم نعرف حتى اسمه ـ كلّ هذه التفاصيل، وليس في النصّ أنّه قد قصّ عليه القصّة صهاك أو الخطاب أو حنتمة أو أيّ شخص آخر، فكيف يمكن الاعتماد على مثل هذا النقل من شخص يرجع إلى القرن الحادي عشر الهجري؟

٢ ـ لم نعرف ما هو كتاب الملل والنحل؟ وأيّ كتاب يقصد؟ لكن راجعنا ما توفر من كتب الملل والنحل فلم نعثر على هذا الكلام، والعلم عند الله.

النصّ السابع: وهو كلام العلامة المجلسي (١١١١هـ)، حيث قال: «قال العلامة ـ نوّر الله ضريحه ـ في كتاب كشف الحق، وصاحب كتاب إلزام

النواصب: .. وروى الكلبي ـ وهو من رجال أهل السنّة ـ في كتاب المثالب، قال: كانت صهاك أمةً حبشية لهاشم بن عبد مناف، فوقع عليها نفيل بن هاشم، ثم وقع عليها عبد العزى بن رياح، فجاءت بنفيل جدّ عمر بن الخطاب. وقال الفضل بن روزبهان الشهرستاني في شرحه ـ بعد القدح في صحّة النقل ـ: إنّ أنكحة الجاهلية ـ على ما ذكره أرباب التواريخ ـ على أربعة أوجه: المرأة، وربما كان هذه من أنكحة الجاهليّة. وأورد عليه شارح الشرح رحمه الله بأنه لو صحّ ما ذكره لما تحقّق زنا في الجاهلية، ولما عدّ مثل ذلك في المثالب، ولكان كلّ من وقع على امرأة كان ذلك نكاحاً منه عليها، ولم يسمع من أحد أنّ من أنكحة الجاهلية كون امرأة واحدة في يوم واحد أو شهر واحد في نكاح جماعة من الناس.

ثم إنّ الخطّاب ـ على ما ذكره ابن عبد البر في الاستيعاب ـ ابن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن القرط بن زراح بن عدي بن كعب القرشي، وأمّه حنتمة بنت هاشم بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم. قال: وقد قالت طائفة في أمّ عمر حنتمة بنت هشام بن المغيرة، ومن قال ذلك فقد أخطأ، ولو كانت كذلك لكانت أخت أبي جهل بن هشام، والحرث بن هشام المغيرة، وليس كذلك، وإنّما هي بنت عمّه؛ لأنّ هشام بن المغيرة والحرث بن المغيرة أخوان لهاشم والد حنتمة أمّ عمر، وهشام والد الحرث وأبي جهل.

وحكى بعض أصحابنا عن محمّد بن شهرآشوب وغيره: أنّ سهاك كانت أمةً حبشية لعبد المطلب، وكانت ترعى له الإبل، فوقع عليها نفيل فجاءت بالخطّاب، ثم إنّ الخطاب لما بلغ الحلم رغب في صهاك فوقع عليها فجاءت بابنة فلفّتها في خرقة من صوف ورمتها خوفاً من مولاها في الطريق، فرآها هاشم بن المغيرة مرميّةً فأخذها وربّاها وسمّاها: حنتمة، فلما بلغت رآها خطاب يوماً

فرغب فيها وخطبها من هاشم فأنكحها إيّاه فجاءت بعمر بن الخطاب، فكان الخطّاب أباً وجدّاً وخالاً لعمر، وكانت حنتمة أمّاً وأختاً وعمّة له، فتدبّر.

وأقول: وجدت في كتاب عقد الدرر لبعض الأصحاب روى بإسناده، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن ابن الزيات، عن الصادق عليه السلام أنه قال: كان صهاك جارية لعبد المطلب، وكانت ذات عجز، وكانت ترعى الإبل، وكانت من الحبشة، وكانت تميل إلى النكاح، فنظر إليها نفيل جدّ عمر فهواها وعشقها من مرعى الإبل فوقع عليها، فحملت منه بالخطّاب، فلما أدرك البلوغ نظر إلى أمّه صهاك فأعجبه عجزها فوثب عليها فحملت منه بحنتمة، فلما ولدتها خافت من أهلها فجعلتها في صوف وألقتها بين أحشام مكة، فوجدها هشام بن المغيرة بن الوليد، فحملها إلى منزله وربّاها وسمّاها بالحنتمة، كانت من شيمة العرب من ربّى يتيماً يتخذه ولداً، فلما بلغت حنتمة نظر إليها الخطاب فمال إليها وخطبها من هشام، فتزوّجها فأولد منها عمر، وكان الخطاب أباه وجدّه وخاله، وكانت حنتمة أمّه وأخته وعمّته. وينسب إلى الصادق عليه السلام في هذا المعنى شعر:

مــن جدّه خـــاله ووالده   وأمّه أختــــــــه وعمّتــــه
أجدر أن يبغض الوصي وأن   ينكــــــــر يوم الغدير بيعته

انتهى.

وقال ابن أبي الحديد في شرح قوله عليه السلام: لم يسهم فيه عاهر، ولا ضرب فيه فاجر.. في الكلام رمز إلى جماعة من الصحابة في أنسابهم طعنٌ، كما يقال: إنّ آل سعد بن أبي وقّاص ليسوا من بني زهرة بن كلاب، وإنهم من بني عذرة من قطحان، وكما يقال: إنّ آل زبير بن العوام من أرض مصر من القبط،

وليسوا من بني أسد بن عبد العزى. ثم قال: قال شيخنا أبو عثمان في كتاب (مفاخرات قريش): .. بلغ عمر بن الخطاب أنّ أناساً من رواة الأشعار وحملة الآثار يقصبون الناس ويثلبونهم في أسلافهم، فقام على المنبر، فقال: إياكم وذكر العيوب والبحث عن الأصول، فلو قلت لا يخرج اليوم من هذه الأبواب إلا من لا وصمة فيه لم يخرج منكم أحد. فقام رجل من قريش ـ نكره أن نذكره ـ فقال: إذا كنت أنا وأنت ـ يا أمير المؤمنين ـ نخرج! فقال: كذبت، بل كان يقال لك: يا قين ابن قين، اقعد!.

قلت: الرجل الذي قام هو المهاجر بن خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي، وكان عمر يبغضه لبغضه أباه خالداً، ولأنّ المهاجر كان علويّ الرأي جداً، وكان أخوه عبد الرحمن بخلافه، شهد المهاجر صفّين مع علي عليه السلام وشهدها عبد الرحمن مع معاوية، وكان المهاجر مع علي عليه السلام يوم الجمل، وفقئت ذلك اليوم عينه، ولأنّ الكلام الذي بلغ عمر بلغه من المهاجر، وكان الوليد بن المغيرة ـ مع جلالته في قريش وكونه يسمّى: ريحانة قريش، ويسمّى: العدل، ويسمّى: الوحيد ـ حداداً يصنع الدروع بيده، ذكر ذلك فيه ابن قتيبة في كتاب المعارف. وروى أبو الحسن المدائني هذا الخبر في كتاب أمهات الخلفاء، وقال: إنّه روي عند جعفر بن محمد عليهما السلام بالمدينة، فقال: لا تلمه يا ابن أخي، إنّه أشفق أن يحدج بقصّة نفيل بن عبد العزى وصهاك أمة الزبير بن عبد المطلب، ثم قال: رحم الله عمر، فإنّه لم يَعْدُ السنّة، وتلا: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾. انتهى» (بحار الأنوار ٣١: ٩٨ ـ ١٠٢؛ وانظر السيد ناصر حسين الهندي (١٣٦١هـ) في كتابه: إفحام الأعداء: ٥٥؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٦٧ ـ ٧٠؛ وغيرهم أيضاً).

ويمكن لنا التعليق على هذا الكلام كلّه، بغير ما تقدّم، وذلك:

أولاً: إنّنا نجد ـ لو قارنّا النصوص المتقدّمة ـ أنّ صهاك مرةً أمةً لهاشم بن عبد مناف، وأخرى أمةً لعبد المطلب، ومرّة هي أمّ عمر، وأخرى هي جدّته، ومرّة حملت بنفيل جدّ عمر، وأخرى حملت بالخطاب والد عمر، ففي المنقولات التاريخية هنا تهافتات تستحقّ التوقّف.

ثانياً: لست أدري كيف عرف القصّاصون كلّ هذه التفاصيل وأنّ الخطاب لما بلغ الحلم رغب في صهاك فوقع عليها فجاءت بابنة فلفّتها في خرقة من صوف ورمتها خوفاً من مولاها في الطريق، فرآها هاشم بن المغيرة مرميّةً فأخذها وربّاها وسمّاها: حنتمة، فلما بلغت رآها خطاب يوماً فرغب فيها وخطبها من هاشم فأنكحها إيّاه فجاءت بعمر بن الخطاب. إنّ هذه التفاصيل تعني مرور أكثر من عشرين إلى ثلاثين سنة على حوادث متعاقبة، فإذا لفّتها بخرقة ورمتها فكيف عرفوا أنّ هذه المرمية على الطريق هي نفس تلك التي لفّتها بخرقة، إنّ هذه التفاصيل تحتاج لمصادر نقل متعاضدة أو مصدر معصوم مخبر من الله تعالى، وإلا فبهذه الطريقة من الصعب الاقتناع بها وتحصيل اطمئنان تاريخي فيها، إذ لا شيء يضمن أنّها ليست شائعات أتت في زمن لاحق.

ثالثاً: أمّا ما نقله المجلسي عن بعض الأصحاب عن ابن شهر آشوب، فالظاهر أنّ المجلسيّ نفسه لم يره مباشرةً، ولا ندري أين قال ابن شهر آشوب هذا الكلام، فالموجود بين أيدينا من كتبه ليس فيه هذا النص، وربما يكون موجوداً في كتاب المثالب المنسوب إليه، والله العالم.

رابعاً: أمّا الرواية عن الإمام الصادق في عقد الدرر:

أ ـ فإضافةً إلى مجهوليّة صاحب الكتاب، حتى أنّ العلامة المجلسي لا يذكر

اسمه، ويحتمل أنّه كتاب عقد الدرر في تاريخ وفاة عمر، المسمّى بالحديقة الناضرة، والذي احتمل الشيخ الطهراني في (الذريعة ١٥: ٢٨٩) نسبته إلى الشيخ حسن بن سليمان الحلّي. كما يحتمل أنّه كتاب عقد الدرر في تاريخ قتل عمر، للسيد مرتضى بن داود الحسيني المعاصر للعلامة المجلسي.

ب ـ وإضافةً إلى أنّه لا نعلم كيف حصل المجلسي على هذا الكتاب؛ لأنّه وجادة، بحيث لا نعرف الطريق الذي تمّ وصول نسخة هذا الكتاب إلى المجلسي لنتأكّد من صحّته والوثوق به أم لا، لاسيما في العصر الصفوي الذي كثرت فيه الوجادات غير المعتبرة.

ج ـ فضلاً عن هذا كلّه، لا نعرف طريق صاحب عقد الدرر إلى عليّ بن ابراهيم القمّي المتوفى في القرن الثالث الهجري، وكيف وصلته هذه الرواية من القمّي رغم عدم نقل أحد لها على الإطلاق فيما بأيدينا عن القمّي، مع أنّ ما بأيدينا من روايات القمّي المبثوثة في الكتب الحديثية المختلفة هو بالآلاف؟!

والأشدّ جهالةً من هذه الرواية تلك الرواية الأخيرة عن الصادق عليه السلام؛ فإنها مجهولة المصدر والسند تماماً.

خامساً: إنّ في النفس شيئاً كثيراً مما أثير حول التشكيك في أنساب بعض العرب وقبائلهم وعشائرهم، كيف والعرب من الأمم التي تعظّم الأنساب وتهتمّ بها إلى أبعد الحدود والجدود، وكانت ترفض بشدّة تداخل الأنساب وتشوّه نسب القبيلة، فكيف يجري الحديث عن التهديد بفضح أنساب العرب وأنّهم لو فضحوا ما بقي أحدٌ في المسجد أو في المكان المجتمعين فيه؟ ومثل هذه الرواية منقول عن النبي أيضاً، وأنّه هدّد بفضح أنساب العرب، فلو كان يعلم بعدم صحّة الأنساب فكيف حكم بترتيب الأحكام الشرعيّة من المحرمية

والإرث والأنكحة وغير ذلك؟ إنّني أحتمل أن تكون قضيّة التشكيك في أنساب العرب من وضع الشعوبيّة في فترة زمنية معينة.

سادساً: إنّ كتاب (أمّهات الخلفاء) للمدائني لا يعلم بوجوده، ولم نجد أحداً ذكره في غير هذه النصوص هنا، ولعلّه كتاب أمهات الخلفاء لهشام بن محمد بن السائب الكلبي (٢٠٦هـ) نفسه، كما ذكره ابن النديم في (الفهرست: ١١٠)، وربما أدرج فيه عين ما أدرجه في المثالب هناك، فليس شيئاً جديداً، وقد أقرّ بذلك محقّق كتاب بحار الأنوار نفسه (بحار الأنوار ٣١: ١٠٢، الهامش رقم ٥). ولا نجد كتاب أمّهات الخلفاء لغير الكلبي سوى ما هو موجود عند مثل الزركلي في (الأعلام ٤: ٢٥٥)، من نسبة كتاب بهذا الاسم لابن حزم الأندلسي.

والمتحصّل أنّ مصادر العلامة المجلسي لا ترقى إلى مستوى تصحيح فكرة الزنا المتكرّر الذي حصل مع صهاك وحنتمة.

هذا، وقال الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ): «صهاك الحبشيّة: هي أمة لعبد المطلب، فزنى بها نفيل فولدت الخطاب (والد عمر)، فوهبها عبد المطلب له بعد ما زنى بها، كما قاله زبير بن العوام ونقله سليم بن قيس.. فلما كبر الخطّاب زنى بأمّه الصهاك فولدت بنتا اسمها حنتمة. فلما كبرت عند من أخذها صغيرة خطبها الخطاب فولدت عمر» (مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٥٨٥).

إنّ كلام الشيخ النمازي مصدره ـ كما هو واضح ـ كتاب سُليم والنصوص المتقدّمة، وليس فيه أيّ جديد، فما ذكرتموه في سؤالكم من أنّه مصدر شيعي ليس صحيحاً، فالنمازي الشاهرودي متوفّى قبل حوالي الثلاثين سنة فقط، ومثل هذا الشخص لا نقول عن كتابه بأنه مصدر شيعي، بل المصدر لمعلوماته هو كتاب

سليم وما تقدّم ليس إلا.

النصّ الثامن: كلام النسّابة هشام بن محمّد بن السائب الكلبي (٢٠٦هـ) في كتاب مثالب العرب، فقد وجدناه يشير للموضوع في موضعين:

الموضع الأول: وهو تحت باب من تديّن بسفاح الجاهليّة، ويقول فيه: «هشام عن أبيه قال: كانت صهاك أمةً حبشية لهاشم بن عبد مناف، فوقع عليها فجاءت بنضلة بنت هاشم، ثم وقع عليها عبد العزى بن رباح فجاءت بنفيل جدّ عمر بن الخطاب، ثم وقع عليها ربيعة بن الحرث بن حبيب بن حذيمة فجاءت بعمرو بن ربيعة.. (قال هشام بن محمد الكلبي): وأمّ الخطاب بن نفيل حبشيّة، يقال لها حنتمة، أمة لجابر بن حبيب الفهمي، وهم ينسبونها أنّها ابنته» (مثالب العرب: ٨٨ ـ ٨٩).

الموضع الثاني: وهو تحت باب أبناء الحبشيّات قال: «فمن قريش نضلة بن هاشم بن عبد مناف، لا عقب له أمّه صهاك، ونفيل بن عبد العزى بن رباح.. أمّه صهاك، وعمرو بن ربيعة بن الحرث من بني عامر بن لؤي، أمّه صهاك. فأمّ هؤلاء صهاك حبشيّة كانت لهاشم بن عبد مناف، والخطاب بن نفيل أمّه حبشيّة كانت لجابر بن حبيب الفهمي..» (مثالب العرب: ١٠٣).

لو لاحظنا كلا هذين النصين العمدة، سنجد ما يلي:

١ ـ ليس هناك أيّ إشارة إلى أنّ أمّ عمر بن الخطاب قد أتت به من الزنا، بل غاية ما في النصّ أنّ جدّ عمر بن الخطاب ـ وهو نفيل ـ كانت أمّه صهاك، فليس في كلام الكلبي أيّ شيء حول ولادة عمر نفسه من الزنا.

٢ ـ إنّ النصين يميزان بين صهاك وحنتمة، فصهاك هي أمّ جدّ عمر، فعمر هو ابن الخطاب بن نفيل، وأمّ نفيل هي صهاك المتّهمة، أمّا حنتمة فهي امرأة

أخرى كانت أمةً لجابر الفهمي، وليس هناك أيّ حديث عن ارتباطها بموضوع صهاك.

وأمّا قوله: «وهم ينسبونها أنّها ابنته» فهو واضح في رجوعه لجابر بن حبيب الفهمي، إذ هو الأقرب والأوفق باللغة العربية، فهو يريد أن يقول بأنّ جابر بن حبيب كانت حنتمة أمته، وليست ابنته، خلافاً لما توهّموا. ولا يرجع الكلام إلى الخطاب حتى يقال بأنّ حنتمة هي ابنة الخطاب، فيكون الخطاب أباً لعمر وأخاً له في الوقت عينه، فهذا غريب عن الدلالة خلافاً لما حاوله الشيخ نجاح الطائي في تعليقته على المثالب للكلبي (ص ٨٩، هامش رقم ١).

٣ ـ لم يرشدنا الكلبي المتوفى عام ٢٠٦هـ إلى مصدر معلوماته سوى والده محمّد بن السائب (١٤٦هـ)، وهو رجل نصّ ابن داوود الحلي على كونه مهملاً (الرجال: ١٧٢)، ولم يذكره أحد من علماء الرجال الشيعة السابقين بتوثيق أو مدح، فيما ضعّفه السنّة جدّاً.

ولو نظر الإنسان في كتاب مثالب العرب لرأى معلومات وفيرة جدّاً تدين الكثير من الناس، بطريقة ليس من السهل الحصول على معلومات فيها؛ لكثرتها.

وعلى أيّة حال، لو تأملنا ودرسنا الموضوع بشكل مسهب، لوجدنا أنّنا أمام مصدرين أساسيّين للمسألة: الأوّل هو كتاب سُليم بن قيس الهلالي، والثاني هو كتاب مثالب العرب للكلبي النسّابة، ولم يذكر أحد من الذين طرحوا الموضوع إحالة مباشرة لكتاب مثالب العرب للكلبي، ومصدر معلوماتهم في ذلك هو كلام السيد ابن طاووس تارةً، والعلامة الحلّي أخرى، وكشكول الشيخ البحراني (ج ٣: ٢١٢ ـ ٢١٤) ثالثة، وقد نسب البحراني النصّ كالتالي: «روى محمد بن السائب الكلبي النسابة في كتابه مثالب العرب، وأبو مخنف لوط بن يحيى الأزدي

النسابة، في كتابه الصلابة في معرفة الصحابة، وصاحب كتاب التنقيح في النسب الصريح، بإسنادهم إلى ابن سيابة عبد الله في نسب عمر بن الخطاب». فهذا كلام الشيخ البحراني المتوفى عام (١١٨٦هـ)، وليس نصّاً مباشراً من أحد من هؤلاء الثلاثة. علماً أنّ صاحب كتاب المثالب هو هشام الكلبي ابن محمد وليس محمداً.

ولو سلّمنا كلّ هذا، فما هو طريق هذه الكتب إلى عبد الله بن سيابة؟ وما هو طريق عبد الله بن سيابة إلى القصّة؟ وكيف عرفها بكلّ هذه التفاصيل وهو يعيش في أواسط القرن الثاني الهجري، حيث كان في عصر الإمام الصادق كما يذكر الشيخ الطوسي؟ بل عبد الله بن سيابة رجل مجهول الحال إماميّاً لم يوثقه أحد في علم الرجال (انظر: معجم رجال الحديث ١١: ٢٢٨)، كما أنّه مهمل عند أهل السنّة، فمصدر المعلومة ـ وفقاً لنصّ الشيخ البحراني ـ راوٍ شيعي وليس من أهل السنّة، فلاحظ جيّداً.

كما أنّني بعد المراجعة لم أعثر على اسم عبد الله بن سيابة في القصّة التي نقلها الكلبي في المثالب، فلعلّ الشيخ البحراني نقل عن كتاب آخر للكلبي؛ لأنّ القصّة التفصيلية التي تقدّمت في بحار الأنوار وغيره ونقلها البحراني أيضاً لم أعثر عليها في مثالب العرب للكلبي، وما رأيته للكلبي فيه لا ذكر لعبد الله بن سيابة فيه.

وأشير أيضاً إلى أنّ ما نقلتموه عن كتاب الصلابة لأبي مخنف ـ مع ذكر رقم الجزء والصفحة ـ ليس صحيحاً؛ فهذا الجزء وهذه الصفحة هما للبحراني في الكشكول، وهو الذي نقل عن الثلاثة هناك، لا لأبي مخنف، فليلاحظ جيداً.

وقد راجعتُ ترجمة عمر بن الخطاب في أسد الغابة، وفي الإصابة في معرفة الصحابة، وفي عشرات كتب الرجال والتراجم السنيّة فلم أجد هذه القصّة، ولا

من نقلها وردّها، بل إنّه لا ذكر لامرأة باسم (الصهاك) ـ بوصفها صريحاً بأنها أمّ لعمر أو جدّة له ـ إطلاقاً في مصادر التاريخ والحديث والأدب والفقه والتفسير والرجال والتراجم عند أهل السنّة بمذاهبهم إطلاقاً. ولعلّ التقصير أو القصور منّي، ولم أعثر على كتاب الصلابة في معرفة الصحابة ولم يذكر هذا الكتاب أحد قبل المحدّث البحراني، وكذلك سائر الكتب التي ذكرت في النصّ الأخير.

وقد حاول بعضهم الاستناد إلى بعض القصص التي حصل فيها زواج بين بعض الأبناء وبين زوجات آبائهم، أو وراثة زوجة الأب في ضمن التركة بحيث تصل إلى الابن، وهذا شيء آخر غير الزنا، كما هو واضح؛ لأنّ التحريم نزل في الكتاب الكريم وأجاز الإبقاء على ما سلف من نكاح ما نكح الآباء من قبل، أو إبطال أنكحة الجاهليّة، وإلا يلزم أن نتكلّم عن نسب أهل فارس فإنّ المجوس كانت تجيز نكاح الأخ لأخته، فهل يجوز في شرع الله ودينه أن نتحدّث عن نسب ملايين المسلمين من أهل فارس بأنّهم أولاد زنا؟! العياذ بالله تعالى وحده ونستجير به.

ولو أردنا أن نخرج بنتائج من مجمل ما تقدّم، فيمكن ذكر ما يلي:

أولاً: إنّ نسب عمر بن الخطاب يرجع على أبعد تقدير إلى أمّ أو جدّة زنجيّة وحبشية، ولكنّ هذا لا يعني اتهامه بأنّه ابن زنا، أو اتهام أمّه أو جدّته بأنها زانية، بل هذا النوع من التفاضل النَسَبي مرفوض في الثقافة الإسلامية كما ذكرنا.

ثانياً: إنّ بعض النصوص لا تتحدّث عن الموضوع بشكل مباشر، ففيها إيهام بالزنا، ولو ثبت الزنا على بعض الأمّهات، فهذا لا يثبت أنّ شخص عمر بن الخطاب هو ابن زنا، فهناك فرق بينهما، شرعاً وعرفاً وعقلاً.

والمصدران العمدة المتوفّران بين أيدينا اليوم (كتاب سليم وكتاب مثالب

العرب) غاية ما يفيدان كون جدّ عمر بن الخطاب ـ أو والده ـ ابن زنا، لا عمر بن الخطاب نفسه.

ثالثاً: إنّ كلّ المصادر هي مصادر شيعيّة أو معتزليّة، وليس هناك مصادر سنيّة بالمعنى الدقيق للكلمة، بل المصادر السنيّة لا تأتي على القصّة إطلاقاً، وليس فيها إشارة إلى (صهاك) بهذه الطريقة. وأمّا الكلبي النسّابة فهو مصدر متفرّد يصعب إثبات قضيّة به، وقد شكّكنا في سنيّته، بل إثبات قضيّة من هذا النوع بنصّه مشكل. ومن هنا قد يقول السنّي بأنّ بعض المتطرّفين من الشيعة قد وضع مثل هذه القصص للتوهين بشخص الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، انطلاقاً من أنّه عنده صاحب بدعة، وصاحب البدعة يجوز سبّه والوقيعة فيه واتهامه بما ليس فيه لإسقاط حرمته بين الناس، كما يفتي بذلك غير واحد من الفقهاء ويعتمدون فيه على بعض الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلّم نفسه، فلا يمكن بهذا العدد القليل من المصادر المبعثرة إقناعه بمثل هذه الحادثة التاريخيّة.

رابعاً: إنّ الكتب التي حكت القصّة تفتقر إلى مصادر موثوقة، فضلاً عن افتقارها إلى أسانيد تحدّد طبيعة مصدر المعلومات التي اشتملتها قصّة بهذا الحجم من التفصيل والتعقيد، فمن الصعب التصديق بمثل هذا. وهل يمكن الحكم على مسلم (لو تجاهلنا عمر بن الخطاب هنا) بمثل هذه المرويّات واعتباره ولد زنا من الناحية الشرعية أو القانونية أو الأخلاقية؟! وهل يقبل الفقه الإسلامي بمثل هذه الإثباتات بوصفها معطيات شرعيّة وبيّنات تحقّق هذا العنوان في حقّ هذا الشخص أو ذاك؟! وهل نقبل باستخدام الآخرين لنفس هذه الطريقة في حقّ كبار رواة الحديث عند الإماميّة كزرارة ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما، حيث وردت فيهم العشرات من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام

والذامّة لهم ذمّاً شديداً؟ ألا نتوقّف ونحلّل الأمور؟ وهل مجرّد مجيء رواية أو نصّ كافٍ لإثبات الأمر؟ ألا نطالب الآخرين بممارسة دراسة ومقارنة وملاحظة جوانب الموضوع؟ هل يقبل موضوع بهذا الحجم من روايات لم ترد لا في أمهات كتب التاريخ الشيعية والسنيّة (تاريخ الطبري وابن الأثير وابن خلدون واليعقوبي ومسكويه والمسعودي و..) ولا في أمّهات كتب الحديث ولا التراجم ولا الفقه ولا الأدب كذلك عند السنّة والشيعة، وليس هناك سوى كتاب سليم ومثالب العرب وقد بيّنا الحال فيهما، والباقي كتب متأخرة منذ القرن السادس الهجري، إلى العصر الصفوي، إلى يومنا هذا، تنقل بنحو القيل عن القال.

فإذا كان المقصود هو مجرّد استخدام أسلوب تسجيل النقاط في إطار المماحكات المذهبيّة فهذا شيء، ولا يعنينا هنا لأنّنا نبحث في واقعية الموضوع. أمّا إذا كان المقصود إثبات واقعيّة هذا الموضوع ـ وأنّ عمر بن الخطاب هو فعلاً ابن زنا ـ بالطرق العلميّة المعتمدة حديثياً أو تاريخيّاً أو شرعيّاً وقانونيّاً، فهذا شيء آخر، لا تكفي فيه مثل هذه النصوص، فليلاحظ جيّداً.

خامساً: لو كان عمر بن الخطاب ابن زنا وكان هذا أمراً معروفاً، وصل بالاشتهار الى الكلبي وغيره، لكان من الطبيعي أن يُستخدم بقوّة من طرف مشركي قريش ضدّه للتشويه عليه بعد إسلامه، في مناخ ثقافة عربية تعنى بالأنساب وتهتمّ بها أشدّ الاهتمام، بل لقد كان مناسباً أن يثار هذا الأمر ضدّه من قبل كلّ المخالفين له، بعد وفاة النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فكيف لم ترد هذه النصوص والحكايا عند أشدّ معارضيه ـ كالشيعة ـ إلا في كتب مبعثرة ومتأخّرة زمناً فاقدة للأسانيد والمصادر الموثوقة، وكثير منها وجادات؟! ولماذا لم

نجدها في الكتب الأربعة أو في كتب الشيخ الصدوق والشيخ المفيد والسيد المرتضى وغيرهم؟!

والنتيجة: إنّ مقتضى القاعدة هو الحكم بصحّة نسب عمر بن الخطاب إلى أبيه وأمّه، وأنّه لا يوجد أيّ دليل عقلي أو نقلي أو شرعي أو تاريخي يثبت أنّه ابن زنا. هذا ما توفّر لديّ من مصادر في هذه العجالة، والله العالم.

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعية

٣٦١. التواصل الاجتماعي مع منكري مقامات أهل البيت عليهم السلام

السؤال: يقول بعض الباحثين: «إنّ الدارس لعقيدة مذهب أهل البيت عليهم السلام هو الإنسان الذي استوفى الإجابة النظرية الدقيقة للأسئلة الثلاثة الكبرى: من ربّك؟ من نبيّك؟ من إمامك؟ و.. ولأنه قد أحاط علماً بكلمة السرّ التي تسمح بالعبور إلى الضفة الأخرى الجميلة منها للعالم الآخر، أضحى هذا الدارس صاحب رسالة. فما هي رسالة دارس العقيدة؟ هي تقديم الأجوبة العملية والنظرية على الأسئلة الثلاثة الكبرى: الربّ، والعبوديّة له، والنبيّ، وهنا قد يجيب فرد إجابة لا تتضمّن إلا اسمه صلى الله عليه وآله، ولكن قد يجيب الآخر إجابة أشمل بكثير من الأولى، والفرق بينهما في درجة معرفة النبي والمهم لدارسة العقيدة هو معرفة النبي واتباعه تبعية تامّة وحب كامل. والأمر ذاته يتعلّق بالإجابة عن التساؤل الأخير: أي عن الإمام. وعليه فليس دارس للعقيدة أبداً هو ذاك الذي عندما يتحدّث في الإمامة يقول: قال البعض وقال آخرون، فهذا لا يعرف الإمامة. ويظنّ البعض أنّ علينا أن نخبر عن الحقّ الثابت لنا بأدلّتنا الصحيحة وعن ما ليس كذلك، ونجعلهما في مصاف واحد أو نشير إشارت خجولة عن ميلنا. وليست هذه مواصفات الدارس للعقيدة الحقّة، بل هو أبعد ما يكون عن العقيدة الحقّة عمليّاً. إنه فقط مدرّس أفكار! وهذ قصّة فيها عبرة:

كان العارف الإلهي السيد عبدالكريم الكشميري يواظب أثناء تواجده في النجف الأشرف على الحضور في الصحن العلوي الشريف، وذات يوم التقى بإبن أحد المراجع وسأله مستغرباً عن أحوال والده وقال للولد بأني رأيت والدك اليوم بعيد جداً عن الضريح رغم أنه دائماً يكون متواجداً عندها فلماذا؟ لم يعرف الولد الإجابة وقرّر أن يسأل والده عن ذلك، وعندما التقى بوالده قال له بأن الكشميري سأل عن سبب تواجده بعيداً جدّاً عن الحرم الطاهر خلاف العادة، فأطرق المرجع برأسه وعلم بأنّ الكشميري كان رأه بعيداً جداً عن الحرم الطاهر رؤية قلبية عرفانية شهودية وإلا فإنّ جسده كان قريباً. رفع المرجع رأسه وقال لولده بأنه كان في ذلك اليوم المحدَّد قد زار بعض الزملاء ممّن لا يؤمنون بالولاية المطلقة لأمير المؤمنين عليه صلوات الله! انتهت القصّة. زيارة واحدة لرجل ينكر مقامات أهل البيت سلام الله عليهم جعلت المرجع وإن كان جسديّاً عند الضريح لكن روحاً بعيد جداً ولاحظ ذلك العارف الجليل بعده الروحي عن الإمام عليه السلام! هل أبعده الإمام عليه السلام؟ أم أبعدته زيارته لمنكر المقامات؟ البعض منا يريد أن يجعل منكري مقامات الأئمّة الأطهار في مصاف المؤمنين. والآخر منّا لا يرى لهذا الإنكار قيمة يرتّب عليها صداقاته وانتماءاته ومجاملاته. والآخر منّا عندما يريد أن يتحدّث في هذه الأمور فهو يجعلها كلّها في مصاف واحد من القبول والردّ والدليل والبطلان.. هؤلاء ليسوا على الإطلاق دارسي العقيدة وإن جلسوا في محضر كبار العلماء». شيخنا ما تعليقكم على هذا الكلام؟

● أوافق على ما جاء في النصّ أعلاه في الجملة، ولكن لي عدّة ملاحظات سريعة:

أولاً: دارس العقيدة غير المعتقد بها، وأظنّ أنّ النصّ أعلاه خلط بين الأمرين، فالآثار التي ذكرها هي للمعتقد والمحبّ، وليست لدارس العقيدة، فقد يكون الإنسان دارساً للعقيدة ولا يكون معتقداً، وقد يكون معتقداً وليس بعالم من علماء الكلام والعقيدة، لهذا كان الأفضل بالنصّ المذكور أن يميّز بين المعتقد بحقّ وبروحه وبين الدارس للعقائد والمعتقدات.

ثانياً: لا قيمة لهذه القصص؛ لأنّ ما ذكره ذلك المرجع كان استنتاجاً، فالأفضل أن نستند إلى كتاب الله وسنّة نبيّه وآله في إثبات تراجع من يلتقي المنكرين للمقامات، بدل الاعتماد على استنتاجات بشر لا حجيّة لأقوالهم في غير الاجتهاد في الفروع، كما ذكر ذلك العلماء أنفسهم. بل كيف عرف ذلك المرجع أنّ هذا هو قصد السيّد الكشميري رحمه الله؟ ولماذا لا يكون قد قصد شيئاً آخر؟

ثالثاً: لم يتحدّد ما هي الدرجة من الإنكار التي كان عليها ذلك المنكِر لمقامهم عليهم السلام، فلعلّه كان مبتلى بالنصب أو بغيره، فلهذا كانت المصلحة في الابتعاد عنه.

أضف إلى ذلك أنّ الله تعالى لم يحرّم اللقاء حتى بمن يستهزئ بآيات الله تعالى، وإنّما طالب المؤمنين أنّه إذا تمّ الاستهزاء بها أن يتركوهم حتى يتوقّفوا عن الاستهزاء، لا حتى يؤمنوا بها. وتجدر الإشارة إلى أنّ الآية تحدّثت عن الاستهزاء، وليس فقط الإنكار أو نقد المعتقدات الحقّة، فلو كان المعيار هو ترك اللقاء بمن ينكر آيات الله لما صحّ ضمّ الإنكار إلى الاستهزاء، قال تعالى: ﴿**وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللّهِ يُكَفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً**﴾ (النساء: ١٤٠)، فعطفُ الاستهزاء على الكفر بالواو

لا بـ (أو) دليلٌ على أنّ الكفر لوحده ليس معياراً، وتعليقُ ترك الجلوس معهم إلى أن يخوضوا في حديثٍ غيره، معناه أنّ أصل اللقاء بهم لم تكن فيه مشكلة.

بل لو كان اللقاء بأهل الكفر ـ فضلاً عن مختلف ألوان الضالّين ـ حراماً في نفسه أو يوجب نفرة النبي وأهل بيته من هذا الشخص، لانتشر ذلك بين المتشرّعة المسلمين أو الشيعة، ولعدّ عرفاً من أعرافهم، كيف والنصوص على التواصل مع أهل الذمّة شاهدة، والدعوة للبرّ بمن لا يعتدي من الكفّار على المسلمين ـ ومن ألوان البرّ التواصلُ الاجتماعي معهم ـ قد نطق بها القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الممتحنة: ٨).

علماً أنّ هذا الشخص المنكر للمقامات يظلّ ـ إذا لم يبلغ درجة النَّصْب ـ داخلاً في دائرة الإسلام، بل قد يكون شيعيّاً، فتشمله كلّ الأدلّة الدالة على حقوق المسلم وحسن التعامل معه وأخوّته ونصرته والتواصل الإيجابي معه، وهي نصوص تبلغ عشرات الآيات والروايات، فكيف نخرج عن كلّ هذه الثقافة الإيمانيّة الواردة في الكتاب والسنّة لنؤسّس لثقافة قطيعة بين المسلمين والمؤمنين، انطلاقاً من مثل هذه المفاهيم والقصص؟ فإذا كانت الروايات تحثّ على عيادة مرضى أهل السنّة، وإقامة صلاة الجماعة معهم، والسعي في جنائزهم، وتراها أمراً مندوباً مستحبّاً، فهل هذا غير التواصل الاجتماعي مع أهل السنّة المنكرين للولاية المطلقة لأهل البيت عليهم السلام؟! فكيف صار لقاء هذا المرجع بشخصٍ يظهر أنّه شيعي وله نظر في بعض الأمور موجباً لنفرة المعصومين، فيما المعصوم نفسه يحثنا على التواصل مع أهل السنّة في الحياة

الاجتماعيّة عندما لا يكون هناك محذور خاصّ؟ إنّ الأمر يحتاج لدراسة جادّة في القضيّة وليس لرؤية أو منام أو قصّة لا تُنقل عن معصوم ولعلّ لها ظروفها الخاصّة إذا صحّ نقلها، حتى لا نبني ديننا على عواطفنا، بل نبني عواطفنا على ديننا وعقولنا.

نعم، لو كان التواصل مع الضالّين والكافرين والمنحرفين موجباً لضلال هذا الشخص، أو كان ترك التواصل معهم جزءاً من خطّة تربويّة إصلاحية منتِجَة على أرض الواقع، كان أمراً آخر، لكنّ ما نُقل في النصّ أعلاه لا يشير إلى ذلك إطلاقاً.

٣٦٢. استخدام الموسيقى لتحصيل حالة روحانيّة

◄ السؤال: من المعروف أنّ الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق، فكلٌّ يختار له طريقاً، فمنهم من ينظر إلى الآفاق ويتفكّر فيها، ومنهم من يتفكّر في الأنفس لأجل القرب من الله تعالى. سؤالي: هل الاسترخاء والتأمّل مع الموسيقى ـ ليكون الإنسان في حالة روحانية ـ يقرّب الإنسان من الله تعالى؛ لأني لاحظت أشخاصاً يتّجهون هذا الاتجاه مع الأعمال العباديّة؟ وأنا أقوم ببعض الأعمال العباديّة المستحبّة وكذلك تهذيب النفس، ولكن أريد أن ترشدني إذا كان هناك طرق أخرى بحيث يتحقّق الخشوع القلبي معها؟

● يمكن للإنسان أن يختار أيّ طريقة أو أسلوب ينسجم مع حالته النفسية وطبيعته وشخصيّته، ويرى فيه مقرّباً له إلى الله تعالى، فيستشعر معه حالة الروحانية التي يطلبها الدين، والمعيار يكمن فقط في أن لا يكون الأسلوب (أو الطريقة) منافياً للدين نفسه، فإنّ الله لا يُطاع من حيث يُعصى، فإذا كانت

الموسيقى أو غيرها حلالاً (بحسب التقليد أو الاجتهاد) لا إشكاليّة شرعيّة فيها كان استماعها بهذا القصد جائزاً، كما ولابدّ من الأخذ بعين الاعتبار تمام التأثيرات المصاحبة للموضوع ذاتياً واجتماعيّاً.

هذا كلّه شرط عدم نسبة هذه الطريقة الخاصّة أو تلك إلى الدين، وإلا فمن الممكن أن يكون تشريعاً محرّماً أو بدعة محرّمة في الدين نفسه.

والسبل التي أنصح ـ من حيث المبدأ ـ باستخدامها في الأعمال العبادية هي التي وردت في القرآن الكريم أو ثابت السنّة الشريفة، كإحياء الليل، وقراءة القرآن والذكر وغير ذلك، وكلّ إنسان لديه حالته الذاتية التي ينسجم فيها أكثر مع قراءة القرآن أو مع الذكر أو مع الصلاة أو غير ذلك، وما هو أزيد من ذلك يحتاج لمتابعة تفصيلية.

٣٦٣. نصائح للأخوات اللواتي يعانين من حالات اكتئاب وأزمات زوجيّة

السؤال: الكثير من حالات الاكتئاب تفشّت في مجتمعنا، خاصّة لدى الأخوات. والأطبّاء يصفون أدوية الأعصاب الموجودة في الصيدليات، لكن بدون جدوى تقريباً. ومن خلال عملي أواكب أكثر من حالة.. المعاناة بشكل عام تتمثل بضغوطات الحياة، لامبالاة الزوج، عدم اهتمامه بزوجته وأولاده من الناحية النفسيّة، تغيّبه عن المنزل معظم النهار، متاعب سنّ المراهقة للأولاد، عدم الاتفاق في الآراء أمام الأولاد.. سؤالي شيخنا الكريم: بماذا تنصح أيّ أخت تتناول دواءً مضادّاً للكآبة والإحباط وتعب الأعصاب، خاصّة أنّ أزواجهنّ يصنّفونهنّ مريضات أعصاب، ويجدون المبرّر لعلاقات أخرى تزيد الأمور تعقيداً. لكم الأجر والشكر.

● ما يبدو لي عدّة أمور:

أولاً: على المستوى الذاتي، فإنّني أعتقد أختي الكريمة ـ ومن منطلق ديني ـ بأنّ الانفتاح على الله تعالى يعطي للإنسان الكثير من الطمأنينة، إنّ المفاهيم الدينية بالغة الأهمّيّة في هذا المجال، فمفهوم ابتلاء المؤمن، ومفهوم الصبر وحسناته، ومفهوم أنّ الجنّة لا تنال إلا بتحمّل المشاقّ، ومفهوم التأسّي بأهل المصائب من الأنبياء والأولياء والأوصياء، ومفهوم التوكّل على الله، ومفهوم الرضا بقضاء الله وبما قسم والقناعة بما قدّر، ومفهوم أنّ الدنيا قنطرة وجسر فقط، ومفهوم البكاء ومناجاة الله ودعائه وذكره.. وغيرها من المفاهيم الدينية الثابتة في الكتاب والسنّة يمكنها أن تفتح حياة الإنسان لو طبّقها على عالمٍ آخر.

وعندما أقول: عالم آخر، فهذه الكلمة ليست مبالغة أو تلاعباً لفظيّاً، إنّها حقيقة، إنّ العلاقة مع الله عالمٌ آخر، ومحبّة الله علاقة تذوب أمامها العلاقات الأخرى، فأوّل شيء أراه ـ من منطلق اهتماماتي الدينية ـ هو التأسيس لعلاقة أخرى مع الله في بُعدها الإيماني والروحي، تنفّس كلّ الضغوط والاحتقانات، وتصنع من المصائب والآلام موادّ وحججاً وذرائع للكلام مع الله سبحانه والانفتاح عليه وتلمّس كرمه.

إنّني أؤمن بقوّة بأنّ العرفاء والمتصوّفة اكتشفوا سرّ الدين، وعرفوا أنّ روح الدين هو هذه العلاقة الروحية الرائعة بهذا المقدّس المتعالي، وإذا كنّا نختلف معهم في بعض الأمور وبعض الجوانب المعرفيّة فإنّ البعد الروحي في التجربة المعنوية والعرفانية يظلّ أرقى ما في وجود الإنسان المؤمن، فلننفتح على الله، ولا يبقى ديننا فقهيّاً فقط، ولا كلاميّاً فقط، ولا تاريخيّاً فقط، ولا جداليّاً فقط، بل ولا دنيويّاً فقط! ولنذهب في رحلة سعيدة في ربوع هذه الذات المقدّسة المتعالية،

وأعتقد أنّ نتائج باهرة سوف تظهر. وسنفهم بشكل أوضح أموراً لطالما سخرنا بها، سنعرف معنى قولهم: تساوي السرّاء والضراء، وسندرك بروحنا ـ لا بفكرنا فقط ـ معنى قوله تعالى: ﴿**لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ**﴾ (الحديد: ٢٣).

ومع الأسف، فقد حصلت انتكاسات في بنيات التفكير في حياتنا، ضيّعت فرصاً كبيرةً على الإنسان، وفَقَدَ الإنسان ـ بالغرق في عالم الدنيا والتقانة والماديات ـ مساحات كبيرة من وجوده، بات يتعاطى معها بسخرية واستهزاء وغرور لم يفضيا به إلا إلى الفردية والوحشة والغربة والتي هي ميزات هذا العصر كما يقولون.

ثانياً: لست مختصّاً بعلم النفس أو بالعلاج النفسي، ويحتاج الأمر لمراجعة ذوي الاختصاص حتى لا نقول ما لا علم لنا به، لكنّني أعتقد أنّنا بحاجة لعلاجات نفسيّة لا تقوم فقط على الأدوية، بقدر ما تقوم على إحداث تبدّلات في المفاهيم والتصوّرات، لنرى الأشياء من حولنا بطريقة مختلفة. إنّ الكثير من مشاكلنا لا تكمن في الواقع المحيط بنا فقط، بل في المفاهيم التي تحكم رؤيتنا وردّة فعلنا إزاء هذا الواقع، فهذه المفاهيم كنت دائماً أشبّهها بأنّها مثل أقراص الدواء، قد يدخل مفهوم إلى أعماقنا فيغيّر كلّ آلامنا، وقد يدخل آخر فيلوّث كلّ وجودنا. أقترح الذهاب نحو عيادات نفسية تهتمّ بهذا الجانب، أي جانب تغيير المفاهيم ورؤيتنا للحياة. فكثيراً ما نكون مثاليين نقارن دوماً بين المثال وواقع حياتنا الزوجيّة، فيما المطلوب أن نكون أيضاً واقعيين، وهناك قد نرى أنّ هذا الزوج أو تلك الزوجة ليسا بهذه المثابة من الشرّ، بل فيهما من نقاط الإيجابيّة عناصر كثيرة.

وهناك مفهوم ديني ذكرته بعض الروايات وحِكَم الأخلاقيين والعرفاء يقول: لا تنظر في الأمور الدنيوية إلى من هو فوقك، بل انظر إلى من هو دونك حتى تقنع، فلا تطلب الدنيا، وأمّا في الأمور الروحية والمعنويّة والعلميّة فانظر إلى من هو فوقك، كي تستمرّ في الارتقاء، وهذا مفهوم لا يعني التكاسل عن بناء الدنيا، بقدر ما يعني عدم الطمع فيها والمثاليّة في تحقيق أحلامها.

وقد جاء في الحديث المعتبر عند كثيرين، عن هشام بن سالم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لحمران بن أعين: «يا حمران، انظر إلى من هو دونك، ولا تنظر إلى من هو فوقك في المقدرة، فإنّ ذلك أقنع لك بما قسم لك، وأحرى أن تستوجب الزيادة من ربّك، واعلم أنّ العمل الدائم القليل على اليقين أفضل عند الله من العمل الكثير على غير يقين، واعلم أنّه لا ورع أنفع من تجنّب محارم الله، والكفّ عن أذى المؤمنين واغتيابهم، ولا عيش أهنأ من حسن الخلق، ولا مال أنفع من القنوع باليسير المجزئ، ولا جهل أضرّ من العجب» (الشيخ الصدوق، علل الشرائع ٢: ٥٥٩).

ثالثاً: إذا تعرّضت المرأة لظلمٍ حقيقي من الرجل، وليس لوهم الظلم، فعليها أن تكون قويّة، وأن تقتنع بأنّ القوّة حقّ، وليست القوّة في المرأة عيباً كما يريد المجتمع أن يوهمنا، لأنّ المطالبة بالحقوق ورفض الظلم مبدأ إنساني وديني معاً، لا فرق فيه بين ظلمٍ وظلم، والرجال الظالمون يجب مواجهتهم لكفّ أذاهم، تماماً كالنسوة الظالمات والمقصّرات يجب التعامل معهم بما يفرض عليهم وعليهنّ إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه.

ومن هنا، يمكن الاستعانة بكلّ عناصر القوّة المحيطة بالمرأة؛ للضغط على

الرجل أو إقناعه بأن يتعاطى مع الأمور من زاوية مختلفة، ذلك كلّه بطريقة عقلانية هادئة ومتوازنة، لا تبتعد ـ حيث يمكن ـ عن مشاركة الآخرين في عقولهم بالمشاورة.

٣٦٤. التعامل بطريقة رسميّة مع المحيط وتهميش الآخرين واستحقارهم

السؤال: أودّ الاستفادة من خبرتكم.. بعض الملتزمين أو الملتزمات لا يعيرون اهتماماً لمن حولهم، أي يتعاملون بجدّية أو برسميّة معيّنة مع محيطهم، لدرجة تخدش مشاعر الطرف الآخر، ويشعر بالتهميش أو الاستخفاف. ما هو رأي ديننا الحنيف؟

● موقف الإسلام من حُسن الخلق والتعامل الطيّب مع الناس هو الموقف الوجداني الصافي، وقد صرّحت به الآيات والأحاديث، قال تعالى: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهَّ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهَّ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وقال عزّ من قائل: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهَُّ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (آل عمران: ١٣٣ ـ ١٣٤)، وقال سبحانه: ﴿**وإنّك لعلى خلق عظيم**﴾ (القلم: ٤)، وقال سبحانه: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ (التوبة: ١٢٨)، وقال تعالى: ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهَّ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ**

اللهَّ وَرِضْوَانًا..﴾ (الفتح: ٢٩)، وقال تعالى: **﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾** (الحجر: ٨٨)، وقال: **﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾** (الشعراء: ٢١٥).

وجاء في الحديث عن العلاء بن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أبو جعفر عليه السلام يقول: «عظّموا أصحابكم ووقّروهم، ولا يتهجّم بعضكم على بعض، ولا تضارّوا ولا تحاسدوا، وإياكم والبخل وكونوا عباد الله المخلصين»، وفي صحيحة أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ أعرابيّاً من بني تميم أتى النبي ـ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ فقال له: أوصني، فكان مما أوصاه: تحبّب إلى الناس يحبّوك»، وفي خبر السكوني الصحيح على المشهور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلم: «ثلاث يصفين ودّ المرء لأخيه المسلم: يلقاه بالبشر إذا لقيه، ويوسّع له في المجلس إذا جلس إليه، ويدعوه بأحبّ الأسماء إليه»، وفي معتبرة هارون بن خارجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من التواضع أن تسلّم على من لقيت». وفي خبر الفضل بن أبي قرّة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما من مؤمن إلا وفيه دعابة»، قلت: وما الدعابة؟ قال: «المزاح»، وفي الخبر عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «.. ومن تبسّم في وجه أخيه المؤمن كتب الله له حسنة، ومن كتب الله (له) حسنة لم يعذّبه».

وعن حبيب الخثعمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أفضلكم أحسنكم أخلاقاً الموطؤن أكنافاً الذين يألفون ويؤلفون وتوطأ رحالهم»، وعن عبد الله بن ميمون القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المؤمن مألوف، ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف»، وفي

خبر آخر: «صنائع المعروف وحُسن البشر يكسبان المحبّة، ويدخلان الجنّة، والبخل وعبوس الوجه يبعدان من الله ويدخلان النار»، وفي صحيح بريد بن معاوية عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «والذي لا إله إلا هو ما أعطي مؤمنٌ قطّ خير الدنيا والآخرة إلّا بحسن ظنّه بالله ورجائه له وحسن خلقه والكفّ عن اغتياب المؤمنين..»، وفي خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أتى رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم رجلٌ فقال: يا رسول الله أوصني، فكان فيما أوصاه أن قال: الق أخاك بوجه منبسط»، وفي خبر آخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: ما حدّ حسن الخلق؟ قال: «تلين جناحك، وتطيب كلامك، وتلقى أخاك ببشر حسن».

وفي خبر آخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «يا بني عبد المطلب إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم فالقوهم بطلاقة الوجه وحسن البشر»، وفي معتبر سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثلاث من أتى الله بواحدة منهنّ أوجب الله له الجنّة: الإنفاق من الإقتار، والبشر بجميع العالم، والإنصاف من نفسه»، وفي معتبره الآخر عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «حسن البشر يذهب بالسخيمة»، وعن عبد العظيم الحسني، عن محمد بن علي الرضا عن آبائه عليهم السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم بطلاقة الوجه وحسن اللقاء، فإنّي سمعت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم يقول: إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم بأخلاقكم»، وعن رسول الله أيضاً: «من تواضع لله رفعه الله، ومن تكبّر خفضه الله، ومن اقتصد في معيشته رزقه الله، ومن بذّر حرمه الله، ومن أكثر

ذكر الموت أحبّه الله».

وهناك العشرات من هذه النصوص التي ترغّب في حسن لقاء الناس والتواصل معهم والبشر والابتسامة في لقائهم، وعدم العبوس وعدم التكبّر وعدم الفظاظة، والاهتمام بهم وغير ذلك.

لكن مع الأسف نحن نواجه ظواهر غير أخلاقيّة في مجتمعاتنا الدينية، كالتكبّر والحسد والنميمة والغيبة وتسقيط الناس والتهاون في الحرمات، والفظاظة والصلافة والجفاء وقسوة القلب وغير ذلك، حتى أنّ بعض المتدينين ـ ومنهم بعض علماء الدين، ورجال السياسة والفكر ـ إذا دخلت عليه كأنّما دخلت على جبّار، أو طرقت باب سلطان، يهابه مَن حوله، ويخافون نقده أو مكاشفته في أبسط الأمور، سريع الغضب، متسرّع في الحكم على الآخرين، أمّا إذا دخلنا الحياة العلميّة فهو العالم الوحيد والفاهم الفريد، وكلّ البشر حشرات ورذاذ، الوقار عنده عبوس، والتواصل عنده هو الصمت وعدم الكلام، يبخل على الناس في الحديث إليهم، ويظنّ أنّ الهيبة تحفظ بالصمت وتقطيب الحاجبين وتجاهل الآخرين وإرخاء اللحية والتسبيل والإسدال، ويخترع لكلّ ذلك المبرّر تلو المبرّر، كحفظ هيبة العلماء، أو حفظ مكانة القوّة السياسيّة التي يمثلها، أو حفظ وجه العشيرة أو القبيلة، وأنّه لا يمثل نفسه بل يمثل الآخرين أيضاً و..

وفي المقابل، هناك الكثير من المؤمنين والعلماء والصالحين الذين إذا عرفناهم تعلّقت قلوبنا بهم، ورأينا في النظر اليهم روحانيةً خاصّة، يعيشون بساطة العيش، عفويّون في تعاملهم مع الآخرين، يقبلون النصح ويرحّبون بالمعاتبة، يرون أنفسهم أقلّ من غيرهم، ويجهدون في أن لا يقوموا بالأمور الأخلاقية عن تكلّف، بل يفعلونها وكأنّها سجيّة، تواضعهم حقيقي وليس مصطنعاً أو

بروتوكوليّاً، رزقنا الله معاشرة هؤلاء، والاستزادة منهم والتخلّق بأخلاقهم. آمين.

نعم، هذا كلّه لا يبرّر لنا أن نسرع لاتهام الآخرين لمجرّد أنّنا التقيناهم مرّة أو مرتين فلم نر منهم شيئاً حسناً، فلكلّ إنسان ظروفه الخاصّة التي قد يخرج نتيجتها عن وضعه الطبيعي أو يكون له في ذلك العذر، وعلينا أن نحمل الناس على الأحسن دون أن يبلغ بنا ذلك حدّ الغباء والحماقة، وقد جاء في الحديث عن الحسين بن المختار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلامٍ له: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظنّن بكلمةٍ خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً».

كما أنّ العبوس أو (الرسميّة) أو حتى التعالي يمكن أن يكون في بعض الأحيان قيمةً أخلاقيّة تجاه بعض الأشخاص الذين ينبغي لنا أن نفعل ذلك معهم، وهذا يكون في حالات خاصّة لها حدودها ومعاييرها.

٣٦٥. الدمج بين الدراسة الحوزوية والجامعيّة

السؤال: أنا طالب في نهاية المرحلة المدرسيّة، ولا أدري أأذهب الحوزة أم أدمج بين الدراسة الأكاديمية والحوزويّة، علماً بأني أفضّل الدمج لكن ماذا أدرس أكاديميّاً؟ وماذا أدرس حوزويّاً حين الدمج؟

● لعلّ الأفضل في حالتكم ـ حيث ترغبون بالجمع، وأنتم أدرى بوضعكم منّي ـ هو أن تدرس الدراسات الحوزوية وإلى جانبها دراسات أكاديمية لها صلة ونفع في القضايا الدينيّة والعامّة، مثل علم الاجتماع أو الفلسفة أو علم النفس أو علم التاريخ أو اللغة وما شابه ذلك؛ لأنّنا بحاجة اليوم لعلماء دين يعرفون هذه

العلوم التي تشكّل اليوم تحدّياً كبيراً للفكر الديني ورافداً عظيماً له في الوقت نفسه، ولعلّ ظهور جيل علمائي خبير في مجال العلوم الدينية والإنسانية معاً يمكنه أن يقدّم لنا الجديد من الفكر والرأي والنظر والتأمّل، ويمدّنا بالمزيد من التنمية للمعرفة الدينية والإنسانية معاً إن شاء الله.

ومن المناسب أن يكون هناك تناغم بين الاختصاص الجامعي والحوزوي، فلو أردتم حوزويّاً الاهتمام بالفقه والأصول، فمن المناسب لذلك دراسات جامعية مثل اللغة والتاريخ والقانون ونحو ذلك، أمّا لو كان اهتمامكم الحوزوي فلسفيّاً فلعلّ من المناسب التخصّص في الجامعة بمثل الفلسفة أو علم الاجتماع أو نحو ذلك، وهكذا.

٣٦٦ـ العلاقة عبر التلفون مع امرأة وحيدة ومتديّنة

السؤال: بدأت منذ مدّة بالتحادث مع امرأة عبر الهاتف بدون أيّ علاقة تجمعنا وبأمور عامة، وهذه المرأة كبيرة نسبيّاً في العمر وغير متزوّجة وتعيش وحيدة، حيث إنّ أباها وأمّها مطلّقان، وكلّ يعيش مع عائلته، وهذا الذي جعلني أحسّ بأنها تعيش حالة نفسية معيّنة. ومن خلال حديثي معها بالأمور العامة أسرها وأُؤنس وحدتها، وهي امرأة مؤمنة إلى درجة عالية. ولكنّي أخاف أن أكون مذنباً، بأن جعلتها تتعلّق بي ولا أستطيع تزوّجها، فأرجو من جانبكم النصيحة في هذه الحالة، ولكم الأجر والثواب.

● مقدار العلاقة الذي تذكرونه ليس فيه أيّ إشكال شرعي، إلا أنّه من المستحسن في هذه الحال الصراحة، بأن تكون شفافاً معها وتوضح لها بطريقة أو بأخرى أنّك لست في وارد إقامة علاقة دائمة معها من خلال الزواج مثلاً.

كما أنّ نوعية الموضوعات التي يتمّ تناولها يمكنها أن تساعد في الحفاظ على المسافة المعيّنة المطلوبة بين الطرفين. وإذا لم يمكنك الزواج منها فلعلّ من الخير أن تساهم في ارتباطها بعلاقة زواج مع شخص آخر قد تستطيع تأمينه لها، ليكون ذلك إخراجاً لها من حالتها النفسية.

كما أنصح بعرض حالتها ـ ولو من خلالك ـ على خبير نفساني قد يقدّم لك بعض النصائح النفسيّة التي قد تستطيع نقلها لها بطريقة أو بأخرى، لمساعدتها في الخروج من أزمتها النفسية والعاطفية، وإلا فإنّ استمرارك معها بهذه الطريقة دون التفكير في الوضع المستقبلي الذي يمكن أن يحصل لها، فيه نوعٌ من الخيانة وعدم الوفاء بالمفهوم الأخلاقي، لاسيما مع ارتفاع احتمال تعلّقها بك روحيّاً وعاطفياً، الأمر الذي يجعل من هذه العلاقة مأساةً إضافيّة بالنسبة لها.

كما أنصح بمراقبة نفسك في هذه العلاقة، فقد يخيّل إليك أنّك قلقٌ عليها كما جاء في سؤالكم، فيما يكون قلقكم ناتجاً من نفسك، خوفاً من استمرار هذه العلاقة التي قد تكون أنت قد بدأت بالغوص فيها أكثر فأكثر، بما بات يقلقك من التورّط في درجة لست قادراً على الوفاء بالتزاماتها أو خوفاً من الوقوع في شراك حبّها بحيث يكون حبّها حاجة عاطفية لك كما هو لها.

٣٦٧ـ كيف يكون التواضع؟ وكيف نتفهّم التواضع في شيء دون شيء؟

السؤال: يتحدّث البعض عن التواضع فيقول فلان متواضع؛ لأنه يقود سيّارة عادية بالرغم من غناه، ولكن في نفس الوقت يملك بيتاً فخماً، وهكذا.. بحيث يبدو المشهد متناقضاً وغير مركّب بشكل صحيح. هل التواضع نسبي؟ وهل يصحّ أن نقول عن فلان متواضع مع هذا المشهد المتناقض أم أنّ التواضع إما أن

يؤخذ بكلّه أو يترك بكلّه، خصوصاً الأمور البارزة التي تربك الناس ويتعرّض الشخص معها إلى القيل والقال؟

● **أ ـ** التواضع مفهوم يقابل التكبّر، وهما يعبّران عن علاقة بين طرفين، فإذا شعر الإنسان بإحساس أنّه أكبر من شخصٍ ما، ثم مارس هذا الشعور عبر تعبير اجتماعي علائقي معيّن، فهو متكبّر، وإذا أحسّ بأنّه أقلّ من الآخرين أو مارس ما هو أقلّ من مستواه في علاقته معهم فهو متواضع.

مثلاً، لو كان عالماً كبيراً ثم ناقشه شخص جاهل بمناقشة سخيفة، فطبيعة الموقف تستدعي أن يعرض عنه أو لا يهتمّ به، لكنّه مع ذلك ينصت إليه ويستمع وكأنه يستفيد منه، فهذا نقول عنه بأنّه بنى علاقة تواضع مع الشخص الآخر. وهكذا لو كان غنيّاً من شأنه ركوب أفخم السيارات لكنّه عندما يناديه صديقه للصعود معه في سيارة بائسة فهو يستجيب ولا يتمنّع، وهذا ضربٌ من التواضع، فالتواضع هو علاقة بين شخصين كالتكبّر، ولهذا تحدّث علماء الأخلاق عن التواضع ناسبينه إلى طرف آخر، كما تحدّثوا عن التكبّر كذلك، فقالوا: التكبّر على الله، والتكبّر على الرسل، والتكبّر على الناس، بحيث يرى نفسه أعظم وأهمّ من الآخرين ويتنامى عنده هذا الشعور بالعظمة.

وهذا كلّه يعني أنّ مقولتي: التكبّر والتواضع لا علاقة لهما بنفس طبيعة عيش الإنسان، ما لم نأخذ بعين الاعتبار طرفاً آخر، يعيش الإنسان حالةً نفسية معه تنعكس سلوكاً اجتماعياً، فنفس الحياة الرغيدة ليست تكبّراً، كيف وهذا سليمان النبي عليه السلام كانت حياته من أفخم الحياة وأعظمها، وكان سلطانه كبيراً ولم يتّهم بالتكبّر، بل هو دعا الله سبحانه أن يكون له ملك لا ينبغي لأحد من بعده، ولم يسمّ هذا تكبّراً وعظمة، بل قد استجاب الله تعالى دعاءه وأمدّه بالعطاء غير

المجذوذ.

ب ـ يمكن فرض درجات متعدّدة للتكبّر والتواضع، فهذه مفاهيم ذات تطبيقات نسبيّة، فقد يكون إنسانٌ في نمط حديثه مع الآخرين متواضعاً، لكنّه في قبوله بالأكل معهم إذا كانوا فقراء لا يبدي تواضعاً، فليس هذا تناقضاً في المشهد، وإنّما هو نقصان في الصورة، تماماً كالإنسان الخاشع عندما يصلّي صلاة الصبح، لكنّك تجده في سائر صلواته لاهياً غافلاً، نعم من المستحسن أن تكتمل الصورة.

ج ـ لا أعلم دعوةً دينية لإظهار الغنيّ نفسه فقيراً، فهذا شيء لم يثبت بوصفه قاعدة في التواضع، إذا ما استثنينا إمام المسلمين الذي يوجد كلام في الدعوة لظهوره بمظهر الفقر، ففي بعض الروايات أنّ الله يحبّ أن يرى أثر نعمته على عبده، وهذا قولٌ في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ**﴾ (الضحى: ١١)، كما ورد في النصوص ما يفيد مدح الدار الواسعة والمركب الهنيّ وغير ذلك، بل الوارد في بعض النصوص أنّ بعض الأئمّة وبعض رموز الصحابة المنتجبين كانوا يلبسون ثياباً فاخرة، وهذا أمر معروف في النصوص التاريخية.

وهذا يعني أنّ تطبيق التواضع مسألة نسبيّة تختلف من طريقة إلى أخرى ومن ظرف لآخر، وأنّ الدين عندما حثّ على التواضع لاحظ أيضاً أنّ هذه القيمة الأخلاقية عليها أن لا تلغي سلباً قيماً أخلاقية أخرى، فليس من التواضع الظهور بمظهر الفقر أمام غير المسلمين مثلاً.

وهذه نقطة مهمّة جدّاً، وهي أنّ القيم الأخلاقية متعارضة دوماً، ويندر أن توجد قيمة أخلاقية مطلقة لا تقبل التخصيص، ولو كان هناك دعوة للتواضع

بالظهور بمظهر الفقر دوماً أو بمظهر الجهل أو بمظهر الاستكانة الاجتماعية لتناقلت النصوص هذا المعنى ولرأيناه سنّةً في أعمال الأنبياء والأولياء والصالحين.

خاتمة في
منشورات وأفكار على وسائل
التواصل الاجتماعي

العقل البراغماتي والعقل المبدئي

١٥ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م[(١)]

يوماً ما لم أفهم بعقلي البراغماتي (فقه المصلحة القائم على نظرية التزاحم) تصرّفات بعض الشخصيات الكبرى كالإمامين علي والحسين عليهما السلام، لكن عندما عايشت تجارب الانحراف الأخلاقي المجتمعي الذي يقع داخل الوسط الديني بحجّة المصلحة والضرورات، أدركت أنّ بعض الخطوات المنتفضة على الواقع والمتصادمة معه لا تحتاج لأن تكسب نتائجها المصلحيّة، بقدر ما يكفيها أن تهزّ الوجدان، وتخلق شعوراً بعدم الرضا عن الأنا الفردية والاجتماعية.

يجب أن لا يبقى الانحراف متنعّماً بسكينة باطنية ومتحرّراً من عذاب الضمير، هذه خطوة مهمّة للتغيير المستقبلي، حتى لو لم يقع التغيير أساساً في لحظتك.

دعوة للإماميّة للانفتاح على زيد الشهيد

١٦ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م

بلغت الثورة الحسينية أكبر مدى لها في العصر الاسلامي الأوّل مع الإمام زيد

---

(١) هذه بعض المنشورات التي قمت بوضعها على صفحتي الشخصية على موقع التواصل الاجتماعي (الفيسبوك)، أحببت وضعها هنا على شكل خاتمة؛ نظراً لما تحويه من بعض الأفكار والرؤى، وقد وضعت كلّ منشور تحت التاريخ الذي جاء فيه.

بن علي بن الحسين الشهيد (١٢٠ أو ١٢٢هـ)، الذي قتله الأمويون وصلبوه ونبشوا قبره عقب ثورته عليهم في الكوفة.

إنّني أقدّم اقتراحاً للطائفة الإماميّة أن يقرؤوا هذا الرجل ومذهبه جيداً، فهو مهم للغاية، وإلى مذهبه ومذهب الإسماعيلية ترجع أكبر دول الشيعة في القرون الهجرية الأولى كالبويهيين والفاطميين، الذين شكّلوا نقاطاً مضيئة في التاريخ الإسلامي.

وقد كانت علاقات الإمامية والزيدية المنتسبين إليه ممتازة حتى القرن الرابع الهجري، لكنّه وتدريجياً أخذت بالتلاشي، كان ذلك برأيي خطأً تاريخياً لا أدري من يتحمّله.

أدعو الإمامية للعودة للانفتاح على المنجز الزيدي وقراءته بتمعّن، متعالين عن الخلاف المذهبي، وكذلك أدعوهم للاهتمام بالتراث الديني المدفون في اليمن فهو من أعظم التراث. إنّها دعوة صادقة أتمنّى أن تبدأ بأن نعطي هذا الرجل بضع دقائق على الأقل في موسم عاشوراء كلّ عام للحديث عنه ونعيه.

طبعاً أعرف أنّ هناك بعض الخلاف في شرعية ثورته لكنّ أغلب علماء الإماميّة المتأخّرين أخذوا بالتوجّه نحو مدح ثورته وتوثيقه واحترامه وتنزيهه عن المقاصد السيئة.

مجالس العزاء وحالة بعض العقلانيين

١٩ ـ ١٢ ـ ٢٠١٢م

هناك أشخاص عقلانيّون ومتعلّمون ومثقفون أخذوا يأنفون من حضور مجالس العزاء؛ لأنّهم يرون في غالبيّتها الساحقة الخرافة أو التكرار أو فقدان المضمون الجديد، وقد صار هؤلاء شريحة كبيرة متناثرة في المجتمع، أحببت أن

أنقل لكم حالتهم، فماذا تقترحون عليهم؟ وهل هم مصيبون أم مخطئون؟ كيف لهم أن يعيشوا هذه الذكرى بالوجدان وقد اختلط وجدان هذه المجالس عندهم بعدم الواقعيّة، فلا يستطيعون البكاء إلا إذا تنازلوا عن نقدهم العقلي للمضمون الملقى عليهم في هذه المجالس، ولهذا تبلورت لديهم حالة نفسية سالبة؟ ماذا تقولون؟

الحاجة لتوثيق ما قيل في الحسين عند غير المسلمين

٢٢ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م

مقترح متواضع

كنت أحبّ أن أقوم بهذا المقترح لكنّ وقتي لا يسعفني، وربما فعله أحد من قبل ولا علم لي. لهذا أقترح أن يقوم بعضٌ من طلاب العلوم الدينية أو الباحثين والمهتمّين والمتابعين، باستقراء كلّ المواقف التي قيلت في الإمام الحسين عليه السلام من قبل غير المسلمين، كالمسيحيين واليهود وأهل الديانات الوضعية كالبوذية وغيرها. وكذلك ما قاله منهم الزعماء والسياسيون والإعلاميّون والمفكّرون والفلاسفة الكبار، ويخرج ذلك على شكل كتاب أو مقالة، لكن موثقة، بحيث تبيّن لنا مصدر المعلومات الموثوق، وهل حقّاً ما ينقل عن غاندي وشكسبير وتشرشل و.. من مقولات ومواقف رائعة حول الإمام الحسين أم لا؟ ومن أين عرفنا؟ وما هي مصدر معلوماتنا في هذا السياق؟ ومن أوّل من نقل لنا المعلومات الأصليّة الخام في هذا الصدد؟

إنّ تدوين كتاب أو دراسة جامعة مستقرئة في هذا المجال يمكن أن يكون مفيداً للمنبر والخطابة الحسينية وللفكر والثقافة الدينية عموماً، وحامياً

للمجالس الحسينية من التشكيك والنقد إن شاء الله.

معارضة المبدأ ومعارضة الشخص

٢٣ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م

أن أعارض شخصيّةً من الشخصيات ورمزاً من الرموز لا يعني أنني أعارض ما يرمز إليه. وأن أعارض أسلوباً من الأساليب لا يعني أنني أعارض بالضرورة المضمون الذي يحكي هذا الأسلوب عنه. وأن أعارض تطبيقاً ما لنظريّةٍ ما (وتكون له بدائل) لا يعني أنّني أعارض بالضرورة النظريّة نفسها. تعالوا كي لا نختزل المضمون في الشكل والأسلوب. ولا نختزل المشاريع والديانات والأفكار والقضايا في الأشخاص والرموز. ولا نضيّق خناق النظريات بالتطبيق (حيث يمكن فكّها). ولنترفّع عن اتهام الناس بمعاداة نظريّة أو مضمون أو دين أو قضيّة لمجرّد أنّها رفضت تطبيقاً أو أسلوباً أو شخصاً.

هل الحوار قيمة مطلقة عليا؟

٢٤ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م

كلا؛ فبعض الحوارات تنتج تباعداً بدل أن تنتج تقارباً وتفاهماً. وفي عالمنا العربي والإسلامي، وفي ثقافتنا وتربيتنا، ربما أكثر الحوارات تولد نقيضها داخلها، وتنقلب على غرضها وغاياتها، لهذا لعلّ الأفضل في مثل هذه الحال ـ أحياناً على الأقل ـ ترك الحوار، حتى نرتقي لمستوى أن نكون متحاورين ﴿**وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا**﴾.

الحوار قيمة تقريبيّة في العلاقات الاجتماعيّة، وقيمة إنتاجيّة في الشأن المعرفي

والعلمي، وليس أداةً للتفسّخ الاجتماعي والتردّي الفكري. الحوار كالماء الصافي النازل من السماء ﴿**فسالت أودية بقدرها**﴾، فلنصلح ذواتنا قبل أن نصلح حواراتنا، وإلا صار ماؤنا وحلاً وطيناً.

رسالة لأخي المطبّر

٢٥ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م

أخي المطبّر

سأظلّ أدافع عن حريّتك في التطبير (ضرب الرأس بالسيف)، لن أقبل بأن يمنعك أحد من فعلك هذا ما دمت تملك وجهة نظر، لن أرضى بأن يزجّك أحد في السجن، أو يرى فعلك جريمة لا تغتفر. لن أسمح لنفسي بأن أخرجك من الدين أو المذهب، وسأدافع عنك ضدّ كلّ من يريد سوءاً بك. سأحبّك شئتَ أم أبيت، وسأعتبرك دوماً أخاً لي في الله وفي الدين وفي الإنسانية معاً. سأقبّل موضع السيف من رأسك ولن أتوانى..

لكن اسمح لي أن أختلف معك، فأنا أرفض أسلوبك في التعبير رفضاً تامّاً، وأملك وجهة نظر في ذلك، وأنتمي للدين الذي تنتمي أنت إليه، وأنا حريص عليه كما أنت كذلك، إنّني لا أرى في فعلك خدمةً للدين كما أنت ترى، فهل تقدر على أن تعاملني كما أعاملك؟! هل تقدر أن تحبّني وتختلف معي تماماً كما أحبّك وأختلف معك؟ !هل تستطيع أن تحاورني دون تشنّج وسلبية وأعصاب متوترة؟! وهل يمكنك أن تعبّر عن رأيك في وجهة نظري دون تخوين أو اتهام أو تعالٍ أو تطهّر؟!

تعالوا (وكلامي للأطراف كلّها) لنختلف في مناخ حريّة، ونتمايز عن بعضنا

في مناخ اعتراف متبادل؛ لنبني مجتمعاً أفضل بإذن الله، والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق.

علم النفس التديّني

٢٦ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م

فكرة متواضعة قد تبدو للكثيرين غريبة أو مغرضة أو مضحكة

إذا كان الدين من عند الله، فإنّ التديّن من فعل البشر. وأفعال البشر تخطأ وتصيب. وكما هناك علم نفس وظيفي مثلاً لمعالجة المشاكل النفسية الناجمة عن العمل أو تقديم مقترحات نفسية لتحسين أداء الموظفين والعمال فإنني أرى ضرورة أن يكون لدينا علم نفس تديّني يعالج مشاكل التديّن النفسيّة أو يقدّم مقترحات لتحسين الأداء التديّني عند الإنسان. وهذا:

١ ـ غير علم النفس (الديني) الذي نادى به كثيرون في إطار مشاريع أسلمة العلوم أو المعرفة.

٢ ـ ولا يعني بالضرورة تقديم علم النفس (وهو العلم المتهم كغيره بالعلمانية) على الدين، حتى لا يخشى منه المتديّنون، بل افتراض القيم الدينية المتفق عليها بين المتدينين أصلاً موضوعاً لا نناقش فيه الساعة.

٣ ـ ولا يعني أنّ الدين يتحمّل بالضرورة أمراض التديّن النفسية التي تحصل أحياناً، كما لا تتحمّل الوظيفة والعمل ـ بوصفهما حاجة إنسانيّة أصيلة ـ مسؤوليّة بعض المشاكل النفسية الناجمة عنهما.

٤ ـ بل يعني إقراراً بأنّ ممارسة التديّن ظاهرة بشريّة تصاحبها ظواهر نفسيّة غير سويّة أحياناً، أو ظاهرة بشرية يمكن تحسين أدائها بنصائح سيكولوجيّة غير

معادية للدين.

قد يكون من الصعب أو المضحك فتح مثل هذا الموضوع أو الدعوة لعيادات طبّ تديّني، لكنّني أظنّ أن الفكرة تستحقّ التأمّل، حتى لو لم تقبلوا أن نجعله تخصّصاً منفصلاً، فلست مصرّاً على هذا، لكنّني رأيت في تجربة حياتي البسيطة أنّ التديّن يحتاج لتجويد أدائه نفسياً أحياناً، ولمعالجة بعض آثاره السلبية أحياناً أخرى نتيجة سوء التديّن، فالدين جميل دائماً والتديّن منه جميل ومنه غير سويّ، فتحسين التديّن فيه خدمة للدين الذي ينتسب التديّن إليه ويُحسب عليه، وفيه أيضاً خدمة للإنسان نفسه الذي يمارس التديّن.

بين الإحباط العقلي والنفسي

٢٧ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م

الإحباط العقلي وعيٌ بالواقع ومحتملاته ومستقبليّاته، أمّا الإحباط النفسي فليس سوى سقوط في هذا الواقع واستسلام له. فأن تتحدّث عن أزمات الواقع لا يعني ذلك أنّك محبط نفسيّاً، بل قد يعني أنك مدرك للأمور عقليّاً، وقد يكون العكس صحيحاً. وقد لاحظتُ خلطاً والتباساً في حركة نقد الواقع الإسلامي وعند من يريد تقييم حركة النقد هذه أيضاً بين اليأس العقلي (=اكتشاف الواقعيّة مقدّمة للتعامل السليم معها) واليأس النفسي (=التهاوي في الواقعية والعجز عن التعاطي معها).

الدين وضع للحياة الباطنية

٢٨ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م

ليس من الضروري أن يقدّم الدين لي حياةً أفضل من حولي حتى أقبله. المهم

أن ينجح في أن يعطيني حياةً أفضل في أعماقي، في ظلّ أيّ نوع من الحياة المحيطة التي أعيش. فلا نظلمنّه بإثقال حمولاته، ولنخفّف عنه يخفّف الله عنّا به. ولا نبخسنّه حقّه بتخفيف وزنه حتى لا يطير في الهواء، فنفقده.

الدين رؤية للحياة قبل أن يصنع حياةً. والحياة لا تكون من دون رؤية. ﴿**إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ (الرعد: ١١).

حقّ النقد وواجب النقّاد

٢٩ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م

النقد حقّ الناقدين، والحقوق لا تقدّم أعطيات أو هدايا أو هبات. إنّما تؤخذ بالعزائم والإرادات. بل قد تنتزع بالانتفاضات والثورات.

أقول للناقدين: لا تنتظروا أن يُتصدّق عليكم بحقّ النقد. هبّوا لأخذه ولا تستسلموا في سبيل حفظه. ولا تسمحوا لأحد أن يسلب هذا الحقّ منكم ـ بعناوين وأغلفة مصلحيّة أو دينية أو سياسية أو اجتماعيّة ـ ليجلس على كرسيّه مرتاحاً.

وأقول للناقدين مرّةً أخرى: مارسوا حقّكم في النقد، لكن ليس من حقّكم التجديف والإهانة والاتهام الاعتباطي والتطاول على الآخرين والتحرّر من الضوابط العلميّة والأخلاقية للنقد.

النقد مقدّمة للإبداعات الكبرى، فلا تقفوا عنده، ولا تموتوا داخل شرنقته، ولا تستهلكوا بلذّته وشهوته.

الوسطية مفهوم متناقض التقويم

٢٨ ـ ١٢ ـ ٢٠١٢م

١ ـ الوسطية في السلوك وفي الممارسة الفكرية (وسطيّة في مقام العقل العملي)

مفهوم جميل وممدوح، أن تكون هادئاً غير انفعالي إيجاباً أو سلباً، وأن يكون عقلك غير مضطرب ولا هائج. فدرجة السكينة العقليّة والروحية تؤثر في سلامة العملية الفكريّة؛ لأنّ النفس عندما تصعب على صاحبها ـ كالفرس المتأبّية ـ تجرّ عقله لليمين أو اليسار بطريقة خاطئة انفعالية وهائجة.

٢ ـ أمّا الوسطيّة في الحقّ والفكر والصواب (وسطيّة في مقام العقل النظري) فهي مفهوم خاطئ؛ لأنّ العقل عندما يعطيني نتيجة من مقدمات، فلا يصحّ أن أضع النتيجة وسط تنوّع الآراء المحيطة بي، لأقوّمها من زاوية موقعها وسط بقية الآراء؛ لأنّ الحقّ حقّ ولو كان في أقصى اليمين أو أقصى اليسار، والباطل باطل ولو كان إذا قسناه في موقعه من الآراء المختلفة يقع في الوسط. تماماً كعمل القاضي، فليست وسطيّته في أن يقسّم المال المتنازع عليه على الطرفين دائماً، بل ستكون هذه الوسطيّة ظلماً لصاحب الحقّ أحياناً، إنّما وسطيته في أن يتوازن سلوكيّاً وفكريّاً أثناء الإعداد والتفكير لإصدار الحكم.

ليست الوسطية مفاوضة على الحقّ، ولكنّها إدارة حسنة روحية ونفسيّة وسلوكية للوصول إليه أو لخدمته.

المثقف والإعلام

١ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

أجمل شيء في المثقف الحقيقي أنّه متحرّر يصنع ذاته. يسعى لكي لا يصنعه الآخرون. لكن هل استطاع المثقف أن يتحرّر في عالمنا العربي من سطوة الإعلام وتشكيله للعقول المعلّبة أم أنّ المثقف العربي ما زال يتأثر بالإعلام الذي يصنع الذوق والجمال والمفاهيم والحسن والقبح والإقبال والإدبار والقبض والبسط؟

هل قدر المثقف أن يتحرّر من آلة الإعلام الضخمة الرهيبة بكلّ مساحاتها وامتداداتها الأخطبوطية، كما تحرّر ـ وفقاً لما يقول ـ من هيمنة الخطاب الديني، وسلطنة الخطاب اليساري القديم، وقبضة العقل الشمولي؟ أم أنّ الإعلام الذي أثر في خلفيّاته المعرفيّة وحفرها وشكّل ذوقه وتحسينه وتقبيحه للأشياء من حيث لا يشعر ومنذ أن كان طفلاً.. هذا الإعلام هو الذي صاغ له عقله أو بعض عقله؟

أستميحكم عذراً، اتركوني قليلاً لأجلس مع نفسي وأسألها هذا السؤال بشكل حقيقي وجادّ، بوصفي (متثوقفاً مدّعياً للعلم) فإنّني لم أواجهها بهذا الإحراج من قبل، فربما تقول لي شيئاً أستحي أن أقرّ به أمامكم، وهو أنّني لم أتحرّر وإنّما أخذت زمام أموري من يد جماعة كانت تمسك به وتخلّصت منهم، ولكنّني مع الأسف أعطيته ـ وأنا متفاخر بزهو النصر وكسر القيد ـ لآخرين أكثر ذكاء من الأوّلين.

أتمنى أن يصنع المثقفُ الإعلامَ، لا أن يصنعه الإعلام.

التكفير والموضة

٥ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

في كلّ عقدٍ من الزمن تقريباً في عصرنا الحديث تروج مدرسة فكرية معينة، فتجتاح القلوب والعقول، تمثل الخلاص والحلّ وتكون حديث النهايات السعيدة. يختارها جيلٌ بشغف وجنون وما تلبث أن تفنّد تحت ضربات معاول الجيل الثاني بغضب مجنون، لتحلّ محلّها مدرسة أخرى، دون أن يحلّ على أمّتنا الحلّ؛ لأنّ الأمّة ترى في موجة التفكير الجديدة فراراً وهرباً واستعجالاً فقط:

أ ـ لأنّها صارت غير قادرة على منح أيّ مشروع فكري وقته الطبيعي لاختبار النجاح والفشل.. فتقتله بمجرّد مجيء مقترح آخر. ثقافتها تجارية ذات الصفقات السريعة؛ لأنّها تعبت.. وأنهكت.. وكذب عليها واستغلّت.

ب ـ ولأننا بتنا نعرف ما لا نريد ولا نعرف ما نريد، فأيّ (موضة) فكرية جديدة، كفيلة بأن نخطبها ونطلب ودّها، لا لأننا رأينا فيها الحلّ، بل لأنّ الحلّ في رؤيتنا هو أن نخلص فقط من سابقتها. فالكثير منا يتحمّس بجنون لرفض شيء كان قد آمن به بالجنون نفسه.

فليكن العقل مدبّر أمرنا لا الجنون. فأسوأ شيء في العقل أن يكون منطقه الهروب، وثقافته الفزع، وقوته اليومي الدعاية والإعلام، ومداه الجزع، ومنهجه حرق المراحل. فلا تكتسب الأفكار قيمتها بزمنها وإلا صارت موضة.

أنا وفكرتي والآخرين

٧ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

يندفع كلّ واحد منّا لكي يقنع الآخرين بأفكاره، يحاول ويحاول ويحاول، لديه رغبة أو غريزة أو فطرة طيبة في إقناع الغير بما يراه صواباً. قد يوفّق لذلك ويقنعهم.. فيسعد ويشعر بالنجاح. وقد لا يوفّق ولا ينجح.. رغم المحاولات:

١ ـ فهناك من يرى أنّ عدم اقتناع الآخرين بفكرتي دليل ضعف الفكرة نفسها. إنّ الفكرة عنده يجب أن يتمّ الاقتناع بها إذا كانت صحيحة، فإذا لم يقتنع الآخرون بها فليست صحيحة أو صحّتها على شفا جرف هار. شعورٌ بالانتكاس أو القلق ينتاب من يتصوّر الأمور هكذا.

٢ ـ وهناك من يرى أنّ عدم اقتناع الآخرين بفكرتي دليل جهلهم وغبائهم

وقصور أو تقصير عقولهم. شعور معاكس يهتزّ وينتعش بالإحساس بالتفوّق على الغير.. ربما تفوقاً تكوينياً.. لأنّه فهم الفكرة واقتنع بها، أما الآخر فلم ينل شرف ذلك.

لقد وجدنا كثيراً في الحياة من إذا لم يقتنع الآخرون بفكرته: فإمّا ارتدّ منتقماً من ذاته بالإحساس بضعف ما يؤمن به، أو هرب إلى الأمام منقضّاً على غيره باتهامه بالقصور أو التقصير.

وهو لا يعرف أنّ هناك حالة ثالثة ـ إلى جانب الصدق الإجمالي للحالتين السابقتين ـ: وهي أنّ الله خلقنا هكذا.. وكان العقل كذلك.. وكانت الحياة.. فلا فكرتي ضعيفة ـ بالضرورة ـ بعدم اقتناع الآخرين بها.. ولا هم ملعونون ـ بالضرورة ـ أينما ثقفوا إن فعلوا ذلك.. وبهذا أتصالح أنا وذاتي وفكرتي والآخر معاً.

يقول الفلاسفة: أوّل وأهم نشاط للعقل هو أن يدرس نفسه، ويحلّل ذاته ويفهمها، ويعقل منطقها وقوانينها، ويعي تجاذباتها الداخليّة.

(لتعارفوا) والمشاهد الثقافية في البلدان الإسلاميّة

١٢ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

قبل حوالي خمس سنوات تقريباً اقترحتُ على أحد مراكز الدراسات في لبنان اقتراحاً، تسبّبت الظروف ـ ربما ـ في عدم ولادته. أن تكتب سلسلة مؤلّفة من كتب مختصرة ومركّزة ومكثّفة بعدد البلدان الإسلامية، تعرّف في كلّ بلد بمشهده الثقافي ومساراته وتحوّلاته واتجاهاته الفكرية خلال العقد الأخير بالخصوص، وكذلك برجالاته المفكّرة ومراكزه وتحوّلات المعرفة والانتماء فيه.

لا تدور هذه السلسلة حول أشخاص أو رموز، بل حول مشاهد ثقافية. ثم تكون هذه السلسلة مادّة لقراءة عامّة مكثفة أيضاً للمشهد الثقافي في العالم الإسلامي وتواشجاته. ويصار لتدوين هذه السلسلة كلّ عقد أو أزيد من الزمن، ليتعرّف المثقفون أكثر فأكثر على بعضهم، وعلى تموّجات الثقافة في العالم الإسلامي، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**لتعارفوا**﴾، دون أن يفرض هذا المقترح علينا قطيعةً مع المشاهد العالميّة الأخرى المتواشجة معنا.

مشكلتنا أنّنا ننظر للآخر عندما تظهره عدسة كاميرا السياسة، مثل ما حصل مع تركيا وإيران. لقد شاركت عام ٢٠١١م في مؤتمر دولي في اسطنبول، وأدركت أنّ إخوتنا الأتراك ساروا مشواراً طويلاً في قضايا الإسلاميّات، وأنّنا أغفلناهم كعادتنا حتى ظهر نجم قوّتهم السياسي، فسمعنا صوتاً يطالب بالتعرّف عليهم!!

إنّه مجرّد اقتراح قد تكون له صيغ متعدّدة وأشكال تطبيقية متنوّعة، أتمنى أن يسمعه أو يراه من له القدرة والتأثير، ليرى المشروع معه النور. وإنّني مجرّد مقدّم للاقتراح ولست مجرياً له ولا بصدد ذلك. والله من وراء القصد.

الموقف من المدارس الفكريّة بعد سقوطها

١٩ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

عندما تأتي مدرسة فكرية أو مشروع فكري أو اجتماعي.. ثم يظهر لي فشل هذا المشروع بعد حين.. غالباً ما نرتكب خطأً فظيعاً في الموقف مما اعتقدناه فاشلاً. ثمة للفشل والتهاوي أسباب.. ونحن لا ندرس السبب الذي أفضى لسقوط هذا المشروع/ الرؤية/ المدرسة.. بل نقول: فشل المشروع، ولا نبحث

عن العنصر الذي احتواه فأسقطه.. وإنّما نحذف الكلَّ جميعه من الحسبان ونسقط كلّ مقولاته وأفكاره، ونهدر حرمتها وقيمتها.. فنخسر القويَّ منها، ونضحّي بالمفيد دون أن نشعر..

خطأ ارتكبناه مع الفكر الماركسي، ونرتكبه اليوم مع مدارس فكرية متعدّدة.. كلّ من موقعه وموقفه.. كالبناء عندما يسقط.. فهذا لا يعني أنّ كلّ حجر منه كان مسؤولاً عن السقوط، وينبغي رمي أحجاره في البحر!! لعلّ السبب حجرٌ واحد كان ضعيفاً، أو السبب في الهندسة التي أقيم البناء عليها، لا في أحجار البناء نفسه.. عندما نفقد قناعتنا برؤية أو فكر أو دين أو عقيدة أو مذهب أو فلسفة، فعلينا أن لا نتخلّى دفعة واحدة عن كلّ ما فيها، فنخسر عناصر القوّة بجرم عناصر الضعف، وتفوتنا مصالح جمّة ونحن في طريق تلافي مفاسد كبرى.. يجب أن ندرس بهدوء ـ دون انفعال أو استعجال ـ الجزيئات الصغيرة كعالم الفيزياء النقّاب.. كي نرى الأمور بشكل علمي أكثر..

الوحدة الإسلامية أصل أوّلي أم ثانوي

٢٠ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

يذهب كثير من العلماء إلى أنّ الوحدة الإسلاميّة عنوان ثانوي، فالأصل هو عدم الوحدة الإسلاميّة ولكن نتجه نحوها عندما تفرض الحالات الطارئة ذلك، كوجود عدوّ غاشم نخشى من خطره لو اختلفنا.. فأصل الوحدة عندهم هو أصل مذهبي ـ لا إسلامي ـ بالعنوان الأولي.

ويرى العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين وآخرون أنّ الوحدة عنوان أوّلي، فالأصل في المسلمين بمذاهبهم أن يكونوا متآخين موحّدين، وهذا هو

حالهم الطبيعي.. أمّا التفرّق فهو حالة طارئة تفرضها عناوين ثانوية مثل البغي أو الدفاع عن النفس.

رؤيتان محترمتان.. ولكلّ واحدة منهما نتائج وامتدادات، لكنّني في قراءاتي البسيطة أرى الثانية أرجح.

سعة مفهوم الوحدة الإسلامية

٢١ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

لا تعني الوحدة الإسلاميّة أو التقريب بين المسلمين أو التعايش بينهم أو.. تقاربَ الشيعة والسنّة فقط.. إنّه اختزال للقضيّة.. فليس المسلمون هم سنّة وشيعة فقط.. إنّ الوحدة تعني أنّنا أمّة واحدة:

الشيعة والسنّة والإباضيّة و.. (تقارب بين المذاهب).

الشيعة والشيعة، والسنّة والسنّة.. (تقارب داخل المذاهب).

العرب والفرس والأتراك والهند والبربر و... (التقارب بين القوميات).

الغني والفقير، والعالم والجاهل، وابن الست وابن الجارية! (التقارب بين الطبقات).

الإسلامي والعلماني، القديم والجديد، التراثي والحداثي.. (التقارب بين الاتجاهات الفكرية).

الرجل والمرأة (التقارب بين الجنسين).

السلطة والمعارضة، هذا البلد وذاك البلد (التقارب السياسي).

إنّ ثقافة الوحدة تعني أنّ كل فريق منّا يختلف مع الآخر، دون أن يؤدّي هذا الاختلاف إلى إخراج أحدٍ لأحدٍ آخر من الأسرة.. فاختلاف الإخوة لا يخرج أيّاً

منهم من العائلة.. ومصالح الأسرة جزء من المصالح الخاصّة العليا للأفراد المختلفين.

مشاريع الوحدة في الزمن الرديء

٢٢ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

كتب الشيخ محمد رشيد رضا يوماً عن الإمام أبي إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) ونظريّته المقاصدية.. قال بأنّ مشروع الشاطبي كان رائعاً لكنّه لم ينجح.. ليس لأنّ المشروع ضعيف.. بل لأنّ الزمن الذي جاء فيه المشروع كان زمن الانحطاط في الحضارة الإسلاميّة.. ولو جاء مشروع الشاطبي في عصر النهضة الأخيرة لتغيّرت المسارات والأحوال..

لا يهمّني الآن مدى دقّة توصيف أو تحليل رشيد رضا في موضوع المقاصد.. لقد كتبت في نقد مشروع التقريب بين المذاهب.. وقلت يوماً في مؤتمر التقريب في طهران: تعالوا نعلن العام القادم عام النقد الذاتي.. لا أجد التقريبيين معصومين أو كاملين.. أو أنّ مشروعهم لا يعلى عليه.. ثمّة مشاكل كثيرة يعانون منها.. وسأقبل بأيّ نقد علمي لهم.. لكن لكي أنصف ولو بعضهم، وأنصف المنجز التقريبي الفكري خلال قرن.. وهو منجز أكاد أجزم بندرة قرّائه.. لكي أعطيهم حقّهم بعد أن طالعت الكثير مما كتبوه.. يمكنني القول بأنّ من مشاكلهم أيضاً أنّهم أتوا بمشروع مهم في زمن رديء.. والزمن الردئ تُرى فيه أفخم البضائع وأرقى السلع مرميةً على حافّة الطريق.. وفي الزمن الرديء يبحث الناس عن خلاصهم ولا يرون أنّه موجود في الكنوز التي يرمون بها كلّ يوم في مستودعات القمامة.. أو وضعوها صورةً يمرّون عليها كلّ يوم وهم عنها

غافلون.

قال سبحانه وتعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (يوسف: ١٠٥).

أسبوع الوحدة الإسلاميّة

٢٣ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

أسبوع الوحدة الإسلامية ليس مناسبة تشريفات.. أو عنواناً للاستغلال السياسي الصوري. بل فرصة لتداول ما غيّبته الطائفية من مفاهيم ومقولات، وما بات الحديث فيه جناية أو خيانة أو سيئات، مع أنّه كان أوّل خطوة نبويّة بعد الهجرة. عنيت المؤاخاة.. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾.

نعم، المؤاخاة.. هي تقاسم الأموال.. التضحية المتبادلة في سبيل بعضنا بعضاً.. مرجعيّة القواسم المشتركة.. حقّ النقد والاختلاف.. فتح باب الاجتهاد في الفلسفة والعقيدة والفقه والكلام.. اتفاقيات تعاون ودفاع مشترك..

وفي الوقت نفسه، تعني المؤاخاة أن أرى عيوبي في مرآتك، وترى عيوبك في مرآتي.. أن نصحّح لبعضنا المفاهيم والأفكار والمسلكيات.. لا أن نغرق بالمجاملات.. أو نبادل الرذائل بالابتسامات..

كلّها مفاهيم يمكن أن تجتمع عندما يكون هناك:

١ ـ إدراك واقعي للعقل ومحدوديّته وآليات عمله (بعد معرفي).

٢ ـ قيم أخلاقيّة إنسانية ودينية راسخة وحقيقية وليست شكلية وبروتوكوليّة (بعد قيمي أخلاقي).

هنيئاً للمسلمين بأسبوع وحدةٍ حقيقي وعملي وجادّ.

التكفير بلازم القول

٢٤ ـ ١ ـ ٢٠١٣م

أكبر خطأ في تعامل المسلمين والمذاهب وأصحاب الآراء مع بعضهم هو تحميل كلّ شخص للآخر لوازم مذهبه.. وكأنّ الآخر يعتقد بهذه اللوازم.. هنا تكمن واحدة من روافد التكفير والحكم بالردّة..

قال المتكلّم للفيلسوف: أنت كافر لأنّك تقول بقِدَم العالم، وهو يلازم وجود واجبَي وجود وإلهين.. مع أنّ الفيلسوف لا يقول بالإلهين ولا يؤمن بهذا اللازم. بل العجيب أنّه يقول بأنّ قدم العالم يثبت حاجة مضاعفة للواجب تعالى من قبل هذا العالم، لا استغناء هذا العالم عن الله..

وقال المعتزلي للأشعري: أنت تقول بنفي التحسين والتقبيح العقليّين، وهذا لازمه أنّ الله كاذب وظالم و.. وقال له الأشعري: أنا لا أقول هذا اللازم، ولا أرى أنّ قولي يلازم أنّ الله كاذب..

وقال السنّي للشيعي: أنت تعادي الرسول لأنّ ذلك لازم كونك تقطع صلتنا به عبر حذف واسطة الصحابة.. وقال الشيعي: هذا اللازم غير صحيح؛ لأنّني أملك واسطة أخرى، ولا أرى أنّ موقفي من الصحابة يفضي لهذا اللازم الذي تراه أنت.. وهكذا..

إذا قال لك شخص أنا أؤمن بـ (أ)، وكان (ب) عندك يلازم (أ)، فلا يعني ذلك أنّ ذاك الشخص يؤمن بـ (ب)؛ بل لابدّ له أن يرى (ب) ويرى الملازمة بينها وبين (أ) حتى يؤمن أو لا يؤمن.. فلا يصحّ أن أحاكم باللازم الذي أراه أنا فقط.

فلسفة أرسطو من المادة إلى ما ورائها

١٥ ـ ٢ ـ ٢٠١٣م

أمشي كلّ يوم صباحاً باكراً سيراً على الأقدام لألقي دروسي اليوميّة، ومنها درسٌ متواضع في الفلسفة.. ألتقي في الطريق كلّ يوم تقريباً بأحد حضّار هذا الدرس، وهو أخونا الباحث أمير ديلمي من إيران.. نسير لثلث ساعة نتحاور في قضايا فلسفية أو فكرية عامّة.. وفي الهموم أيضاً..

قال لي يوماً: بحثنا كثيراً في لماذا سمّيت قضايا الميتافيزيقا بما بعد الطبيعة؟ وقلنا: لأنّ أرسطو وضعها بعد بحوث الطبيعيات عنده.. لكن لم ننتبه ـ بحسب وجهة نظر صديقي ديلمي الحبيب ـ إلى أنّه لماذا وضع أرسطو الميتافيزيقا بعد الطبيعيات؟ ألا يعني ذلك عنده أنّ فهم الميتافيزيقا ينبني على فهم الطبيعة؟ أليست الفلسفة الصدرائية تبدأ بكلّيات الوجود وتبحث في أصالة الوجود والماهية وفي الوحدة التشكيكيّة وغيرها قبل كلّ شيء، لأنّ كلّ الأبحاث اللاحقة تنبني عليها؟ ألا يحتمل أنّ أرسطو فعل ذلك لأجل ذلك؟

كلام صديقي (الذي أحبّ أن أقول له دائماً بأنّنا حيث نتناقش ونحن نمشي، فقد يجوز أن نسمّى يوماً بالمشائين الجدد) معناه أنّ بداية المعرفة حسية.. ثم يكون التجريد والتقشير كما يقول الفلاسفة.. وهو كلام لا يلتقي مع الكثير من أصول العرفاء أو الإشراقيين أو الصدرائيين عادة.. فكرةٌ أنقلها للتداول، لأشكر فيها صديقي العزيز ديلمي على حواراته الممتعة كلّ يوم..

العقول المتفوقة والإرادات الضعيفة

١٦ ـ ٢ ـ ٢٠١٣م

العقول المتفوّقة تذلّها إرادات أصحابها الضعيفة. والإرادات القويّة تصنع

عقولاً متفوّقة.

يقولون بأنّ أغلب عباقرة العالم ومبدعيه كان ذكاؤهم متوسّطاً لكنّهم كانوا مثابرين وأصحاب عزم وصبر وإرادة.. ربما يكون هذا صحيحاً.. سمعت مرّةً من أستاذنا ـ الذي تشرّفت بحضور درسه لبضعة أشهر ـ وهو المرجع الديني الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي رضوان الله تعالى عليه، قال: «طلاب العلوم الدينية العرب قد يكونون أكثر ذكاء من غيرهم، ولكنّهم أقلّ مثابرة وأنفاسهم قصيرة المدى».

لست أهدف الدفاع عن مقولة هذا الشيخ الجليل رحمه الله في تفاصيلها، بقدر ما أريد القول بأنّ الصبر والإرادة في حركة العلم والتعلّم قد تسبق قوّة العقل في تحقيق النتائج على المدى البعيد. وفي المثل الفارسي يقولون: تتساقط القطرة على القطرة.. فيصبح القليل بحراً متماوجاً..

استعجالُ النتائج فقدانٌ لها.

خاطرة من الشهيد السيد عباس الموسوي

١٨ ـ ٢ ـ ٢٠١٣م

كان قد اتخذ المنزل المقابل لمنزل أسرتنا في مدينة صور مكاناً للنزول حين يأتي إلى الجنوب.. وكان أباً عطوفاً حنوناً.. لم يكن طاغية.. ولا جباراً في الأرض.. كان متواضعاً جدّاً.. ورمزاً للتسامح والرحمة بين المؤمنين.. إنّه الشهيد السعيد السيد عباس الموسوي رحمه الله تعالى..

يوماً ما، وفي مقتبل عمري.. كنت في المسجد.. نتحضر لحضوره ليلقي على الناس عظةً أو فائدة.. كان المسجد غاصّاً بالناس.. ألقى كلمته.. ولمّا انتهى

سألوه عدّة أسئلة..

قالوا له: إنّ بعض المسلمين يذهبون للغرب ويستحلّون أموال الناس هناك.. فيسرقون ويختلسون و.. هل يجوز ذلك؟

أجاب ـ بعيداً عن الفقه وتعقيداته ووجهات النظر المحترمة فيه ـ بأنّه وجّه نفس السؤال إلى السيد الشهيد محمد باقر الصدر.. أجابه الصدر حينها قائلاً: وهل يكون المسلم سارقاً؟! اكتفى شهيدنا الموسوي بهذا المقدار.. ليذهب أبعد من مجرّد القانون والفقه.. إلى حيث التربية والروح.. إلى حيث ما هو الأقوم..

خاطرة أحببت نقلها أداءً لأقلّ الواجب أمام شهيد مقاوم، ما عرفناه إلا قلباً نابضاً بالصدق والإيمان.. فسلام عليه يوم ولد ويوم استشهد ويوم يبعث حيّاً..

النقد وثقافة البديل

٢٢ ـ ٢ ـ ٢٠١٣م

دائماً نتحدّث عن البدائل عندما ننتقد الواقع. نقول: ما البديل عن هذا الأمر الذي ننتقده؟ مسكونون نحن بهاجس البديل.. فكرةٌ ممتازة وتعبّر عن وعي كبير.

لكن في بعض الأحيان يكون البديل هو الفراغ (اللابديل) يكفي أن تنتقد الفاسد ليسقط، لست بحاجة بعد ذلك إلى بديل.. لأنّ المشكلة كانت في وجود الشيء، والحلّ هو في عدمه فقط.. كالسفينة المشرفة ـ من الأحمال الكبيرة ـ على الغرق.. حلّ مشكلتها هو رمي الزائد.. وليس وضع شيء بعده ومكانه!! وكالحجارة في الطريق تسدّ ممرّ الناس.. الحلّ معها هو رميها جانباً لا وضع بديل لها!!

إصلاح أيّ مشكلة له وجهان:

١ ـ إزالة العوائق فقط..

٢ ـ إزالة العوائق ووضع بديل..

وعليك أن تحدّد أنّ المشكلة التي تعالجها من أيّ النوعين.

كيف تقرأ كتاباً أو مقالة؟ وكيف تستمع لمحاضرة أو حوار؟

٢٤ ـ ٢ ـ ٢٠١٣م

١ ـ تنظر في اسم وشخص المؤلف أو المحاضر.. إلى أيّ جهة ينتمي.. شيعي أم سنّي أم إباضي أم.. علماني أم إسلامي.. حداثوي أم تقليدي.. حوزوي أم جامعي.. عربي أم فارسي.. شرقي أم غربي..

٢ ـ انطلاقاً من موقفك من المؤلّف أو اتجاهه الفكري، تقوم بالبحث عن الملائكة والخير في كلامه.. أو عن العفاريت والشياطين والشرور والمؤامرات.. حاول تطبيق هذه الطريقة وستعثر على شياطين كثر لم يكن يعرفهم المؤلّف نفسه.. وستعثر أيضاً على ملائكة حافّين بالكتاب والمقالة، لم يخطروا على بال صاحب الكتاب نفسه..

هذه هي الطريقة الأكثر رواجاً بيننا ـ مع الأسف ـ لتقييم المنجزات العلميّة!! افعلها فهي من المجرّبات النافعات..

قاعدة قد تكون مفيدة في الحوار

٢٧ ـ ٢ ـ ٢٠١٣م

لا يكفي لكي تخوض حواراً أن تتعرّف مسبقاً على أفكار الطرف الآخر.. ولو

من مصادره.. ولو بموضوعيّة.. المهم أيضاً أن تتعرّف جيداً على طريقة تفكيره ومنهج وصوله لأفكاره.. لأنّ إقناعه وإيصال فكرتك إليه مرتبط أيضاً بطريقة فهمه للأشياء ونمط اقتناعه بها..

طرائق التفكير عللٌ للأفكار فاعرف العلل تعرف النتائج، وتعرف أيضاً لماذا كانت هذه النتائج.

الرفق في الدعوة إلى الدين

٢٩ ـ ٢ ـ ٢٠١٣م

في حديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام يقول فيه مخاطباً عمار بن أبي الأحوص: «أما علمت أنّ إمارة بني أمية كانت بالسيف والعسف والجور. وإنّ إمارتنا بالرفق والتألّف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد، فرغّبوا الناس في دينكم وفيما أنتم فيه» (الخصال: ٣٥٤ ـ ٣٥٥).

هل تحكّم المفاهيم الدينية ويدعى لها اليوم بحسن الخلطة؟ بالوقار؟ بالرفق؟ بالتألّف؟ بالترغيب؟ أم عند كثيرين.. صار شعار الدعوة إلى الله.. أن تكون بالترهيب! بالفرقة والبعد! بالشدّة والعسف! بالخفّة والصياح والعنف! بسوء العشرة مع الناس! بسوء الظنّ بالآخرين؟!

الدين سلطان القلوب والأرواح، وسلاطين القلوب لهم سياستهم الخاصّة وسيسقطون عندما يستخدمون سياسة سلاطين الأبدان.

حجاب المرأة بين المفهوم المادي والمعنوي

٧ ـ ٣ ـ ٢٠١٣م

يقولون: إنّه ليس المهم الحجاب الذي تضعه المرأة على رأسها.. المهم هو

الحجاب المعنوي.. أن نصنع في داخلها حصانة الأخلاق.. حصانة الأدب.. حصانة الرقي والتسامي..

موضوع فقهي تاريخي طويل جداً حول الحجاب (الستر) في الإسلام لا يهمّنا الآن.. فلكلّ وجهة نظر.. لكن أقول: حسناً ما دام الفريقان المؤيّد لحجاب الفقهاء (كما يسمّونه) والمعارض له يتفقان على ضرورة صيانة المرأة أخلاقيّاً.. فلماذا لا نجد ـ بدل الجمود على التصارع في الحجاب الفقهي ـ سعياً حقيقيّاً في الدفاع عن الحصانة الأخلاقية في المجتمع؟! كيف أقول بأنني مع الحجاب المعنوي وأنا أدعم الفنّ الهابط أخلاقياً أو لا تجدني أبادر لأيّ مواجهة سلمية معه؟! وأتعامل معه كتعاملي مع الفنّ الراقي والمتعالي! أين جهودي في مواجهة الإباحيّة السافرة والمقنّعة التي تفتت شبابنا؟ كما تمزّق شمل أسرنا بالطلاق!! ماذا فعلت لتحصين الفتيان والفتيات من الرذيلة؟! وأين برامجي في هذا السياق؟ ما هي الطروحات التي قدّمتها تجمع بين ترك حجاب واحتجاب الفقهاء وبين ضمان حماية المجتمع أخلاقيّاً؟!

كفانا تصارعاً على موضوع حجاب المرأة بين العلمانيين والإسلاميين، وتعالوا لنتعاون على صيغ مشتركة تركّز على تأمين الحصانة الأخلاقيّة وعدم ذهاب الجيل الصاعد نحو العدمية والعبثية والمجهول، وهو يرانا نتشاجر.

نداء أوجّهه إلى ثنائي العلماني ـ الإسلامي في عالمنا العربي، لنتواصل فيما نشترك فيه، إلى جانب تفاصلنا الفكري فيما نختلف فيه.

أخواتي وإخوتي أو إخوتي وأخواتي، كان غرضي من هذا المنشور أن نفكّر في مشاريع تحصين أخلاقي للفتيان والفتيات معاً كما جاء في المنشور، وليس للفتيات فقط، وأن نفكر جميعاً رجالاً ونساء وليس رجالاً فقط، وأن نترك ـ ولو

أحياناً ـ الجدل حول قضيّة الحجاب والمرأة، ولكن يبدو أنّ الجدل حول هذه الموضوعات قابع في أعماقنا، لهذا لعلّني لم أر تعليقاً حول كيفية التلاقي على التحصين الأخلاقي للمجتمع بقدر ما رأيت سعياً لأن يتهم أحدنا الآخر بأنّه المسؤول عما حصل! أو بأنّه صدى لمؤامرات غربيّة!

لا أريد أن أفكّك بين الأمور نهائياً، لكن كنت أريد أن نعمّم ثقافة العمل المشترك على ما نلتقي عليه، بعد أن فشلنا في حسم الخلاف بثقافة الجدل على ما نختلف عليه في موضوع المرأة، لكن يبدو أن ما نختلف عليه مازال مسيطراً على كلّ مساحة التفكير، حتى لا يكاد يسمح لما نتفق عليه بأن يحيا ويظهر.

أنا لست ضدّ أن نختلف لكنني ضدّ أن لا نتفق ولو في مساحة صغيرة .أشكر الآن ودوماً كلّ تعليقاتكم التي أستفيد منها بالتأكيد، وليس قصدي الوصاية بل إبداء وجهة نظر، فأنا أقلّ من ذلك وأنتم أكبر.

الدواء وخطورة استعمال الأصحّاء له

٩ ـ ٣ ـ ٢٠١٣م

يعلّمنا الأطباء أنه من الخطر تناول الأدوية دون وصفة طبيب.. شيء جميل.. لأنّ الدواء وضع لمعالجة حالة مرضيّة.. فأن تستعمله وأنت لا تعاني منها سيسبّب ذلك في كثير من الأحيان خطراً على صحّتك.. ألا تنطبق هذه القاعدة على الكثير من الأمور في حياتنا؟

التلفاز للترويح عن النفس مثلاً.. صرنا نستعمله حتى لو كنّا مرتاحين! التلفون للتواصل مع الناس وتقريب البعيد.. صرنا نستعمله حتى ابتعدنا عن القريب وصارت مجالسنا لا حوار ولا كلام فيها داخل الأسرة الواحدة! الفرح

أو البكاء لتنفيس الضغط.. صرنا نستعملهما ثقافة يوميّة دائمة حتى بعضنا لا يضحك وبعضنا لا يبكي! المنشطات والمقويّات لمعالجة حالة ضعف.. صارت تستعمل من قبل الأقوياء! والأمثلة إلى ما شاء الله، في قضايا العلاقات.. الجنس.. التقنيات.. الانتماء.. التفكير..

عندما يُستخدم ما هو لحال الضرورة، في حال عدمها، أو يستخدم ما وضع لحال معيّن في كلّ الحالات.. ولا يوجد ضبط اجتماعي أو تربوي متوازن للموضوع.. فيجب الاستعداد لمشاكل كثيرة.

نصرة الله للمظلوم بصرف النظر عن دينه

١٥ ـ ٣ ـ ٢٠١٣م

جاء في صحيحة إسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله عزّ وجل أوحى إلى نبيّ من أنبيائه في مملكة جبّار من الجبارين أن ائت هذا الجبار فقل له: إنّي لم أستعملك على سفك الدماء واتخاذ الأموال، وإنّما استعملتك لتكفّ عنّي أصوات المظلومين، فإنّي (لن) لم أدع ظلامتهم وإن كانوا كفاراً» (الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٧٢؛ والكليني، الكافي ٢: ٣٣٣).

المظلوم في الدين مظلوم، سواء كان مسلماً أم مسيحياً أم يهودياً أم ملحداً أم أيّ شيء كان.. الظلم مرفوض حتى لو صدر من مسلم أو مسيحي أو يهودي أو ملحد.. والنتيجة: إنّ الظلم والظالم والمظلوم والمظلومية مفاهيم هي عند الله إنسانيّة بامتياز وليست دينية فقط.

سينتصر الله من الظالم المسلم للمظلوم المسيحي.. وبالعكس.. ومن الظالم المنتمي لهذا المذهب للمظلوم المنتمي للمذهب الآخر.. وبالعكس.. لن يتحوّل

الظلم عند الله إلى عدل مهما خلعنا عليه من أسماء وعناوين.. والمهم أن نستجلي معنى العدل والظلم وحدودهما..

معيار مهم في حقّ الولاية على المسلمين

١٨ ـ ٣ ـ ٢٠١٣م

جاء في صحيحة ابن فضال على المشهور، عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «.. صعد النبي المنبر فقال: من ترك ديناً أو ضياعاً فعليّ وإليّ، ومن ترك مالاً فلورثته، فصار بذلك أولى بهم من آبائهم وأمّهاتهم، وصار أولى بهم منهم بأنفسهم..» (علل الشرائع ١: ١٢٧؛ ومعاني الأخبار: ٥٢؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٩١).

الحديث يقرّر أنّ ولاية النبي على المؤمنين والتي وردت بنصّ الكتاب الكريم جاءت عقب إعلانه أنّه يتكفّل بديون الناس وضياعهم ـ أي أولادهم الفقراء الذين لا راعي لهم ـ يشير هذا إلى أنّ الولاية متفرّعة على التصدّي وإعطاء المسلمين حقوقهم (الاقتصادية بالحدّ الأدنى).

يقول الحديث: إنّ النبي بعد هذا صار أولى بهم من أنفسهم.. ويقول بأنّ النبيّ لمّا قام مقامهم في رعاية أبنائهم وديونهم صارت له هذه الولاية.. هل يمكن أن نفهم أنّ الولاية ليست شأناً خاصّاً بالسمات الشخصيّة للحاكم فقط.. بل هي أيضاً على علاقة وطيدة بمقدار قيامه بمراعاة مصالح المسلمين وتأمين حاجياتهم؟! فإذا كان له هذا الدور استحقّ أن يتولّى أمورهم أمّا إذا لم يكن له ـ بمقدار مكنته ـ فلا فعليّة لولايته مهما بلغ من العلم والإيمان في حدّ نفسه.. بل عليه أن يثبت بالتجربة عطاءه للمسلمين أيضاً، بعد العلم والإيمان، ثم يقول أنا

في مستوى أن أكون مديراً لشؤونهم..

سؤال أتركه لنفكّر فيه، ولست أخرج هنا بنتيجة نهائية، لكنّني استغربت أنّ الفقهاء تناولوا هذه الرواية عند الحديث عن سلب ولاية الزوج أو الأب بعد تخلّيه عن النفقة.. لكنّهم لم يشيروا ـ غالباً ـ إلى أنّ الموضوع ورد بالأساس في ولاية المسلمين العامّة وإدارة المجتمع الإسلامي..

حديث شريف يوضح مفاهيم ويصحّح أخرى

٢ ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

جاء في الخبر المصحّح عند كثيرين، عن خيثمة قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام أودّعه فقال: «يا خيثمة أبلغ من ترى من موالينا السلام، وأوصهم بتقوى الله العظيم، وأن يعود غنيهم على فقيرهم، وقويّهم على ضعيفهم، وأن يشهد حيّهم جنازة ميّتهم، وأن يتلاقوا في بيوتهم، فإنّ لُقيا بعضهم بعضاً حياة لأمرنا. رحم الله عبداً أحيا أمرنا. يا خيثمة أبلغ موالينا أنا لا نغني عنهم من الله شيئاً إلا بعمل، وأنّهم لن ينالوا ولايتنا إلا بالورع، وإنّ أشدّ الناس حسرة يوم القيامة من وصف عدلاً ثم خالفه إلى غيره» (الكافي ٢: ١٧٥).

حديث صحيح يحمل معانيه ويُلفت لمغازيه

٣ ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

جاء في الحديث الصحيح عن أبي المغرا (المعزا)، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يخونه، ويحقّ على المسلمين الاجتهاد في التواصل، والتعاون (والتعاقد) على التعاطف، والمواساة

لأهل الحاجة، وتعاطف بعضهم على بعض، حتى تكونوا كما أمركم الله عزّ وجل رحماء بينكم متراحمين مغتمّين لما غاب عنكم من أمرهم، على ما مضى عليه معشر الأنصار على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم» (الكافي ٢: ١٧٤).

المسلمون والعرب روّاد علم المقاصد!!

٥ ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

لا تستغرب.. فالكل بات يقرأ نصّك في ضوء علمه بمقاصدك، ولا يتعرّف على مقاصدك في ضوء ما كتبت أو قلت!! القاعدة معكوسة هذه المرّة.. كأنّ لديهم اتصالاً مباشراً بالمقاصد بعيداً عن دوالّها من الكلام أو الفعل أو اللفظ..

ومن معالم الإبداع الاكتشافي للمقاصد أنك لو قلت: الله موجود قالوا: قصدت أنه غير موجود. ولو قلت: أنا هنا، قالوا: قصدت أنّك هناك.. لو تعمّقنا أكثر سنجد أننا صرنا مثل العرفاء والمتصوّفة!! هم يقولون: لا يعرف مراد الله من كلامه.. بل يعرف كلامه من مراده.. ويعرف مراده بالعروج الروحي إليه. نحن هكذا صرنا!!

نعم، نحن روّاد علم المقاصد، عنيت المقاصد (البشريّة) لا الشرعيّة.

ما أجمل أن يكون الإنسان عيانه أعظم من سماعه

٦ ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

كثيرون تصنع مخيّلتنا عنهم صوراً جميلة مما يُحكى عنهم أو يقرأ ويسمع لهم وعنهم.. ولكن إذا تواصلت معهم واقتربت منهم تصغر الصورة الكبيرة التي

كانت في ذهنك عنهم.. تتصوّرهم علماء أو أصحاب صفات سامية فتلتقيهم فتضمحلّ الصورة.. وأحياناً تتلاشى!!

وهناك أشخاص لا نملك في أذهاننا إلا بعض الصور الصغيرة عنهم.. فإذا التقيناهم كبرت الصورة.. وازددنا إعجاباً بشخصيّتهم أو بعقلهم أو بخلقهم أو.. ما أروع أن يكون الإنسان من النوع الثاني. إذا التقاك الناس كبرتَ في نظرهم ولم تصغر.. فتصنع صورتك بنفسك عندهم.. ولا تُصْطَنَع صورتك لهم..

قيمتُك في الحضور لا في الغيبة.. وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

العقل المقلوب وكيف يرى الأشياء

٧ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

أخبرني يوماً أحد أصدقاء والدي الأعزاء هذه القصّة (الطرفة)

(رامز) شخص كثير الأسئلة الغريبة العجيبة والمتحايلة

قال للعالم المثقف الذي يعمل قاضياً في المحكمة، وهما وقوف على جسر نهر الأوّلي في جنوب لبنان: لماذا وضع هذا الجسر؟

أجاب القاضي: لكي تمرّ عليه السيارات.

رامز: كلا.

القاضي: لكي يمرّ عليه الناس.

رامز: كلا.

القاضي: لكي يربط منطقتين ببعضهما.

رامز: كلا.

القاضي: لكي تنقل البضائع لمن هم في الطرف الآخر.

رامز: كلا.

تعب القاضي منه وتذمّر فقال له: أخبرني أنت لماذا؟!

قال: لكي يمرّ النهر من تحت الجسر!

في عالم الفكر والثقافة والدين والاجتماع (والسياسة بالخصوص) هناك الكثيرون من أمثال صديقنا (رامز).

البحث عن الحلّ في داخلنا

٢١ ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

عندما يضيع منّا شيء.. نبحث عنه من حولنا.. نفترض أنّه ليس معنا.. نتجه ـ في العادة فوراً ـ لما هو خارج عنّا للبحث عنه.. لأنّ الأشياء غيرنا.. لكن في عالم النفس والقيم والعلم والروح والعاطفة وبناء الذات و.. نخطأ عندما نقيس حالاتنا بمن يبحث عن مفتاح أضاعه أو ساعة أو دواء.. نقيس غير المحسوس على المحسوس.. قد يكون الأمر معكوساً.. قد تكون الحلول داخلنا ومع ذلك غابت عنّا.. ولأنّنا نقيس الأشياء على بعضها خطأ، نظن دائماً أنّ الحلّ خارجنا فنبحث عنه.. كم من موهبة لا نعرف أننا نمتلكها.. لأنّنا لم نضع ذواتنا في معرض اكتشاف مواهبنا..

إبحث عن ذاتك الضائعة وهي بين جنبيك.. اكتشف ذاتك بدل كلّ هذا اللهث خلف اكتشاف الآخرين.. فذاتك أهم وأعظم.. لقد دخلت ذواتنا في غيبوبة عندما حضر الآخر.. مع أنّ الآخر أحد أهم وسائل حضور ذواتنا عندنا..

وللقرآن وجهة نظر عجيبة هنا، حيّرت بعض المفسّرين فأكثروا فيها من التقدير والحذف، هو يرى أنّ أحد أسباب نسيان النفس هو نسيان الله.. (العبارة بسيطة متداولة، لكنّ المعنى ليس سهلاً، فكيف يكون ذلك وما الربط بين النسيانين؟). موضوع يحتاج لتأمّل لكنّه مفتاح مهم في الثقافة الدينية.. مهما كان موقفنا تجاهه.. ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (الحشر: ١٩). أترك الآية للتداول والتفكير.

معيار الحقّ هو المنطق لا المزاج

٢٣ ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

بالأمس كنت ألقي محاضرةً عامّة في إحدى كلّيات جامعة المصطفى العالميّة.. كانت حول المنهج القصدي في اللغة ونظرية المفكّر الراحل عالم سبيط النيلي رحمه الله في اللغة الموحّدة والنظام القرآني.. كانت خطوة جيّدة من منظّمي المحاضرة لإثارة أفكار القصديين في عُقر دار خصومهم.. حاولت أن أشرح النظريّة بتبسيط بالغ، وأسير معها فكرةً فكرة سيراً متواضعاً.. ثم أبيّن ملاحظات النقاد عليها..

كنت أتعمّد النظر في الوجوه لأرى فيها ردّات الفعل.. لاحظت أنّه كلما أثرتُ فكرةً للقصديين بعيدة عن المألوف والمأنوس، لم تحكِ لي تقاسيم وجوه الحاضرين عن تفاعل موضوعي.. كان التفاعل غير مناسب، والغريب أنّ ذلك كان يحدث بطريقة غير شعوريّة منهم..

هناك أشخاص عندما تكون الفكرة قريبة من مزاج تفكيرهم العام، فهم يحترمونها حتى لو اختلفوا معها.. وعندما تكون الفكرة بعيدة عن مزاج

تفكيرهم العام، فسيبدون ردّة فعل غير شعوريّة أشبه بحركة جفون العين، تتمثل في عدم احترامهم للفكرة.. حتى قبل أن يستمعوا لمبرّراتها من وجهة نظر أصحابها..

بالنسبة لي أقول: يلزمنا الكثير من التدرّب نفسيّاً وأخلاقيّاً ـ في المجال الفكري والثقافي ـ لكي لا يكون مزاج تفكيرنا العام معياراً، بل تكون الأدلّة والمعطيات الموضوعية هي المعيار، ولو فرضت علينا تغيير مزاج تفكيرنا العام.

لست مقتنعاً بالمدرسة القصديّة، وإن التقيت معها في بعض الخيوط، لاسيما في بعض نقدياتها على من تسمّيهم ـ ولا أحبّ هذه التسمية ـ بالاعتباطيين، لكنّني لم أسمح لنفسي عندما أتعامل معها أن أجعل دهشتي من الأفكار سخريةً أو تهاوناً، فلست أنا مقياس هذا العالم!

بين سلطة الوعي والوعي السلطوي

٢٧ ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

عندما لا تكون هناك سلطة وعي تحكم المجتمع.. سيكون هناك وعي سلطوي ينادي بممارسة القوّة في كلّ شيء لتحصيل الحقّ.. بل لتحصيل ما ليس بحقّ!! كلما تراجعت سلطة الوعي العام تصاعد المنطق السلطوي.. وصارت (حارة كل من إيدو إلو).. هناك تتسارع الناس لتحصيل حقوقها بالقوّة المباشرة.. فلا سلطة لقانون ولا لمنطق ولا لتوزانات ولا لقيم ولا لغير ذلك..

أشعر أنّ كثيراً من بلداننا هذه حالها.. ويبدو أنّ هذا حال بلدي لبنان.. فالمواطن لم يعد ينتظر سلطة تعيد له الحقّ (أيّ سلطةٍ كانت).. صارت سلطته يده.. ومنطقه الذي فُرض عليه فرضاً وبغير حقّ هو (إن لم تكن ذئباً أكلتك

الذئاب). وتتالى الحكومات والزعامات، والشاعر يقول عن أكثرها:

يا ليت جور بني أمية دام لنا وليت عدل بني العباس في النار

استحالة اجتماع النقيضين: الإسلام والعروبة!

٢٨ ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

في الكونغرس الأميركي يمكن أن تكون عربياً غير مسلم (مسيحي أو يهودي)، ويمكن أن تكون مسلماً غير عربي (أفريقي مثلاً)، لكن حتى الآن يقولون: لا يمكن أن تكون مسلماً وعربياً في آن واحد.

لماذا؟ أهو تقصير المسلمين العرب في الوصول إلى مراكز القرار؟ أم هناك منعاً ضمنيّاً أو يهودياً أو... من ذلك؟ مجرّد سؤال.

في بلادنا الإسلامية أربعة يخوّفون من أربعة

٣٠ ـ ٤ ـ ٢٠١٣م

في بلادنا العربية والإسلامية يوجد أربعة يخوّفون الناس من أربعة:

يقول الأوّل: أنا أو الهرج والفوضى.

ويقول الثاني: أنا أو الجهل والتخلّف.

ويقول الثالث: أنا أو الكفر والضلال.

ويقول الرابع: أنا أو الخيانة والعمالة.

أمّا أنا ـ رغم الصحّة النسبيّة للأقوال الأربعة المتقدّمة ـ فأقول:

أنا أو أنت.

وربما أقول: أنا وأنت.

وقد أقول: نحن أو الأنا الجماعيّة.

ورحل مطهّري

٢ ـ ٥ ـ ٢٠١٣م

في مثل هذا اليوم رحل العلامة المفكّر مرتضى مطهري، ورحلت معه تجربة طويلة من النشاط الفكري التنويري.. وبعد زهاء ثلث قرن من رحيله.. يأتي سؤال: أين هي مآلات النهضة والتنوير في العالم العربي والإسلامي؟ فبدل أن يستمرّ التنوير ويتجاوز مطهري.. تراجع! حتى أنّه لم يقف عند مطهري! لم يرضَ به! تراجع! ومن رضي به آثر أو اضطرّ أن يجلس محبنطئاً عنده لا يتقدّم!

حذّر كثيرون من هذه المرحلة، وهذه اللحظة التاريخية البائسة.. لم يسمعهم أحد.. حتى أنّهم ما كانوا يسمعون أنفسهم.. وتحقّقت نبوءة توينبي، وليس سوى إيماني الديني يقول بأنّها لم تتحقّق.. وإلا فالعقل الديني المترهّل اليوم.. وما يجري من سفك دماء، وما سمعناه اليوم ـ إذا صحّ ـ عمّا جرى، لا يؤكّد إلا مقولة توينبي..

يقول توينبي في رسمه البياني لمسيرة الحضارات: تنمو الحضارات بشكل تدريجي لكن سريع.. ثم تسير في خطّ مستقيم طويل.. ثم تنحدر بشكل تدريجي.. وقبل أن تصل للنهاية.. ترتفع مرّةً أخرى إلى أعلى نقطة ممكنة لها.. ثم يكون السقوط المدوّي..

أخشى أن يكون الارتفاع السابق في القرن العشرين قد أعقبه السقوط المدوّي..

أعيد: لولا إيمانٌ في قلبي سبق، ورجال ما زلنا نراهم أنار الله قلوبهم، لما

توانيت عن تصديق توينبي في نظريته في الحضارات وتطبيقها على واقع الأمّة الإسلاميّة.. فإنّا لله وإنا إليه راجعون، وإنّا على فراق وعيك يا مطهري ورفاق دربك لمحزونون..

الناجحون وإغفال الضجيج من حولهم

٥ ـ ٥ ـ ٢٠١٣م

عندما يسير الإنسان الناجح في الحياة.. يسبق الآخرين الفاشلين أو الأقلّ نجاحاً.. فتتعالى أصواتهم من خلفه..

لا ينبغي ان يلتفت لضجيجهم.. لأن التفاته إلى الوراء يؤدّي في كثير من الأحيان:

١ ـ إمّا إلى تعثره في مشيته..

٢ ـ أو إلى اضطراره لتخفيف سيره كي لا يتعثّر..

لهذا يقول غوستاف لوبون على ما أذكر: إنّ المحيط الاجتماعي قد يكون أحد أسباب تراجع ذكاء الفرد؛ لأنّه يفرض عليه تعطيل جزء من طاقاته الفكريّة مراعاةً له.

نحن وجماهيرنا

٩ ـ ٥ ـ ٢٠١٣م

يكذب بعضنا على الناس، فنقدم أنفسنا لهم على غير ما نحن عليه.. فكراً أو عملاً أو.. فيصبحون جمهوراً لنا..

ليست هذه صناعة جمهور لنفسك.. هي صناعة جمهور لشخصٍ آخر غيرك،

حفرته في عقول الآخرين وخيالهم.. ولو رأوا ذاتك الحقيقيّة ما كانوا جمهوراً لك..

هنيئاً لمن يصنع جمهوراً لشخصيّته الحقيقيّة، بدل أن يخلق في خيال الجمهور شخصيّةً وهميّة..

عندما تغيب الرؤية

١٧ ـ ٥ ـ ٢٠١٣م

عندما نسير في الجبال الوعرة ويهاجمنا الضباب.. فتختفي الرؤية.. لا يصحّ أن نغلق أعيننا بحجّة أنّ الرؤية اختفت.. ولا نصحّ أن نكشح بوجوهنا جانباً فلا ننظر.. بل المطلوب أن نزيد من فتح عيوننا وندقّق أكثر في الطريق أمامنا..

هكذا الحال في عصور وظلمات الفتن الفكرية والدينية والثقافية والسياسية.. لا يصحّ أن أغمض عينيّ أو أضع رأسي في التراب أو أسلّم عقلي لغيري.. بل هنا تصبح مسؤوليّتي أن أضاعف من التفكير والتدقيق والتأمّل وحسبان الأمور.. لقد خلق الله عيوننا أنّها عندما تواجه الظلام تفتح أكثر وتضاعف من قوّة إبصارها.. وأعتقد أنّه خلق العقول كالعيون، فإنّ العقول عيون البصيرة..

﴿..**فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾ (الحج: ٤٦).

طرفة نعيشها كثيراً

٢٥ ـ ٥ ـ ٢٠١٣م

يقولون سأل المريض الطبيب: أيها الطبيب، إنّني لا أرى، لماذا؟

فأجابه الطبيب: ومتى يكون ذلك؟

قال المريض: عندما أغمض عينيّ..

(يضحك الجمهور)

في حياتنا نرى أنفسنا وكثيرين نريد رؤية شيء ولسنا مستعدّين لفتح عيوننا.. نريد رؤية شيء على مزاجنا.. وإلا فهو لا يُرى.. وليس موجوداً!!

هكذا يكون الأنا هو السلطان والحاكم في المعرفة، أكثر من الموضوع الذي نريد معرفته.. هكذا لا نسلّم للحقيقة أيضاً بقدر ما نريد للحقيقة أن تسلّم لنا.. وهذا معنى آخر لكون الحقّ مرّاً وصعباً..

فلنرى الحقيقة كما تُرى، وبالعيون التي ترى فيها وتتناسب معها.. ولنكن أكثر ليونةً إزاء إجراء تعديلات في مناهج الرؤية وأدواتها..

اللهم أرنا الأشياء كما هي، لا كما نحبّها أن تكون.

فهرس المحتويات

القسم الأول
الفلسفة والعقائد والعرفان

القسم الثاني

علوم القرآن والحديث

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

القسم الرابع
فكرٌ وثقافة

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعية

خاتمة

في منشورات وأفكار على وسائل التواصل الاجتماعي

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (أربعة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (جزأين)

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.net

هذا الكتاب

يحاول هذا الكتاب أن يدخل في حواريّة مفتوحة حول قضايا دينية وفكريّة واجتماعية. إنّه يسعى لمقاربة الأسئلة الحَرِجَة ليُقدّم في الجواب عنها مساهمةً تحاول عرض إضافةٍ نوعيّة.

إنّ القضايا الفلسفية والعقائدية والتاريخية والقرآنية والحديثيّة والفقهية والأصولية و.. تشكّل الجزء الأكبر من هذه الحواريّة المعاصرة، والتي تعبّر عن مجموعة كبيرة من الأسئلة حاول هذا الكتاب الإجابة عنها بطريقةٍ جريئة لا هي بالمختصرة ولا بالمطوّلة.

لقد تشكّلت تساؤلات هذا الكتاب/السلسلة من مجموعةٍ كبيرة من المراسلات العلميّة التي جرت ـ وما تزال ـ بين المؤلّف وعدد كبير من شباب النخبة العربيّة الصاعدة اليوم، وكانت الشفافية والعقل البارد هما السمة العامّة التي تناول فيها الكتاب تلك التساؤلات الجريئة والعميقة. لقد أقرّ بنقاط الضعف، وكشف الثغرات التي بانت له، في الوقت عينه الذي دافع فيه عن ما رآه صواباً في قضايا الدين والفكر في عالمنا اليوم.

إنّه كتاب يلامس تساؤلات الشباب والنقّاد اليوم، ليكون موضوعيّاً في تناوله للأمور، رغم حساسية الملفّات التي يشتغل عليها.